Clara García Ayluardo

Desencuentros con la tradición

Los fieles y la desaparición de las cofradías de la Ciudad de México en el siglo XVIII





Biblioteca Mexicana

Director: Enrique Florescano

SERIE HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA

Desencuentros con la tradición

CLARA GARCÍA AYLUARDO

Desencuentros con la tradición

LOS FIELES Y LA DESAPARICIÓN DE LAS COFRADÍAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO EN EL SIGLO XVIII



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA
Y LAS ARTES

Primera edición, 2015
Primera edición electrónica, 2016

Diseño de portada: Laura Esponda Aguilar

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672


www.fondodeculturaeconomica.com

ISBN 978-607-16-4269-1 (mobi-FCE)
ISBN 978-607-745-448-9 (mobi-Secretaría de Cultura)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Índice

Dedicado a la memoria de Amelia Ayluardo Higareda,
mi mamá

Agradecimientos

There'll be a rider
And there'll be a wall
As long as the dreamer remains,
And if it's all for nothing
All the roadrunning's
Been in vain.[1]

En el transcurso de la escritura de este libro he incurrido en muchas deudas personales, académicas y emotivas. La factura de esta obra tardó más tiempo del que hubiera querido; durante ese lapso, el manuscrito vivió su propia historia al pasar por varios países y sufrir distintas alteraciones. Mi interés por las cofradías comenzó al estudiar la relación de la Iglesia con los comerciantes de la Ciudad de México, tema sugerido por María Teresa Huerta, que devino en un artículo sobre la cofradía de Nuestra Señora de Aránzazu. La curiosidad por entender las asociaciones de fieles en la Nueva España se convertiría en una tesis doctoral más amplia. Posteriormente, sin embargo, la tesis perdió su organicidad al ser desmembrada para que algunos capítulos aparecieran como publicaciones separadas; a la postre, con esta edición, el trabajo retoma su condición original en un solo tomo, corregido y aumentado.

En primer lugar mis agradecimientos van para David A. Brading, quien dirigió paciente y generosamente el trabajo en su etapa de tesis doctoral. De él aprendí no solamente cómo hacer historia y mirar al pasado sino también el valor de la amistad. Agradezco también el apoyo, la compañía y el cariño de Celia Wu Brading, sin los cuales mi estancia en Cambridge

no hubiera sido tan fructífera. En México, mi reconocimiento y gratitud a Enrique Florescano, quien creyó en mí desde el comienzo de mi carrera; no sólo me proporcionó un soporte y guió mis primeros pasos como investigadora cuando regresé a México, sino que de él aprendí la devoción por la historia y su importancia para comprender la vida y su entorno.

También quisiera agradecer a mis amigos y colegas, especialmente a Rosa María Meyer, Emma Rivas Mata, Edgar Omar Gutiérrez López, Eduardo Flores Clair, Inés Herrera, Alma Parra y Antonio Saborit. Las discusiones sostenidas con ellos durante mi estancia formativa en la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia y su compañerismo fueron invaluables. Igualmente doy las gracias al personal de la Biblioteca Manuel Orozco y Berra de la misma dependencia, en particular a su directora, María Esther Jasso.

Mi gratitud va también para Alicia Bazarte Martínez, coautora y pionera de los estudios sobre cofradías; de ella aprendí mucho, y su esplendidez y conocimientos me allanaron el camino. Gracias, además, a Gisela von Wobeser y Pilar Martínez López-Cano, quienes me invitaron a participar en seminarios y en publicaciones, lo que ayudó a afinar este trabajo. Finalmente estoy muy agradecida con Beatriz Rojas por su amistad, sus comentarios siempre acertados y porque su seminario sobre el papel de los cuerpos en la época preconstitucional me indicó muchas pautas para refinar mi trabajo.

Agradezco al CIDE, mi institución, por el amparo que me permitió desarrollar esta obra y otras tantas actividades académicas y docentes, en particular a mis colegas de la

División de Historia, especialmente a Jean Meyer por su amistad, conocimientos y sensibilidad; igualmente, gracias a la secretaria de la división, Rosa Lourdes Aguilar, por toda su asistencia y simpatía, así como a todos mis alumnos, pasados y presentes, que me posibilitaron reflexionar más acerca de muchas de las cuestiones abordadas en este libro. Las clases y la convivencia con los jóvenes estudiosos me enseñaron a esforzarme más para entender y comunicar problemáticas y así llegar a un mejor entendimiento de la historia y de la vida. Estoy plenamente convencida de que la docencia siempre fortalece la investigación.

Muchas gracias a todos los asistentes que he tenido a lo largo de los años por su valiosa ayuda, sin la cual no hubiera sido posible terminar este libro: Angélica Herrera, Cecilia Escobar, Ana Laura Vázquez y Daniel Rivera; especial mención merecen las dos mujeres maravilla: Paola Villers y Emma Chisuru Nakatani, por su cariño y el apoyo incondicional que me brindaron en todo momento.

Muchas gracias a Pilar Tapia por revisar el estilo del manuscrito; a Laura Esponda, diseñadora de la portada, y a Bárbara Santana, editora excelente, por su gran ayuda y paciencia.

Finalmente, me gustaría agradecer a todo el personal del Archivo General de la Nación en México así como del Archivo General de Indias en Sevilla; como se puede apreciar, la documentación de sus acervos tan ricos forma la base de esta obra.

Huelga decir que estoy agradecida con todos por su inspiración y comentarios, pero yo soy la única responsable de lo aquí expresado.

Santa Fe y Tlacoquemécatl

Clara García Ayluardo
División de Historia
CIDE

INTRODUCCIÓN

La monarquía católica y la comunidad de fieles

> Y teniéndonos por más obligado que otro ningún Príncipe del mundo a procurar su servicio y la gloria de su Santo Nombre, y emplear todas las fuerzas y poder, que nos ha dado en trabajar que sea conocido y adorado en todo el mundo por verdadero Dios.[1]
>
> Por lo que mira a la caridad fraterna, no hay necesidad de escribiros: pues vosotros mismos aprendisteis de Dios el amaros unos a otros.[2]

Este libro analiza las cofradías como comunidades morales y asociaciones devotas que fueron uno de los medios más populares de organización social en la Nueva España. No se debe esperar, pues, una historia de la Iglesia, sino otra manera de ver a la sociedad y la sociabilidad, desde la óptica de los fieles, hacia el final de la época novohispana. Desde luego que la historia de las cofradías también es parte de la historia de la Iglesia, ya que éstas pertenecieron a la configuración eclesiástica y fueron modalidades de devoción, pero también es cierto que aglutinaron en asociaciones voluntarias a los fieles cristianos, laicos casi en su totalidad, con el fin de conseguir el bien común en este mundo y la salvación eterna en el más allá. Por lo tanto, las cofradías articularon la vida cotidiana de los fieles, ya que incidieron en muchas otras actividades en los ámbitos político y económico. Como comunidades voluntarias y autónomas, tuvieron una dimensión asociativa y funcionaron como espacios de poder para las personas prominentes, puntos para practicar la fraternidad y la caridad cristianas, así como dispensadoras de una serie de beneficios sociales, siendo los más importantes los entierros y funerales y las oraciones perennes para la salvación de las almas. Al estudiar las cofradías en el siglo XVIII,

este libro tiene el propósito de plantear otro aspecto poco estudiado durante la difícil transición de las reformas borbónicas: la vida devocional y la reacción de los fieles en comunidad hacia una política diferente, que buscó restringir sus privilegios y alterar sus costumbres locales basadas en la devoción y la fe que ellos mismos dirigían. Para esto se presenta un panorama general del estado de las cofradías: su organización, distribución y sus prácticas dentro del contexto de la Ciudad de México, mientras se advierte que éste es un estudio limitado, ya que se restringe a las cofradías de la república de españoles, especialmente las más prominentes, y no toma en cuenta las cofradías de pardos y mulatos ni las de indios, que merecen un estudio aparte. Este texto, además, analiza aspectos religiosos que constituyeron la vida cotidiana, contribuye a los estudios acerca de las políticas de secularización y, sobre todo, resalta la importancia que tuvo la cultura católica en la Nueva España.

A partir de mediados del siglo XVIII, las reformas borbónicas significaron una transición en el estilo de gobernar y de entender y practicar la fe. La soberanía real se había fundado en un sistema político jurisdiccional anclado en los cuerpos políticos, pero transitó —como resultado, primero, de las reformas y, posteriormente, de la crisis de la monarquía— hacia un sistema nuevo basado en los conceptos de soberanía y ciudadanía republicana, y hacia una cosmovisión diferente de la vida en sí.

Decir que las transiciones hacia sistemas constitucionales y nacionales no fueron fáciles es decir poco. ¿Cuáles fueron, en esencia, las transformaciones cruciales?, ¿qué categorizó a las sociedades novohispanas antes de los grandes cambios en los

sistemas políticos? Este estudio intenta dar algunas pistas adicionales para entender mejor la transición hacia la nación. Es un hecho evidente que la aparición de la nación modificó la estructura política que, a su vez, tuvo una gran impacto en la sociedad. Benedict Anderson, en la década de los ochenta del siglo pasado, expuso que la nación, que en su opinión surge en el siglo XIX, es la base de un nuevo sistema político. La definió no como una comunidad natural sino, por el contrario, como una construcción a partir de elementos comunes como el lenguaje, la religión o un pasado compartido con la capacidad de vincular a todos sus integrantes. Para este autor, la nación es una comunidad política imaginada, limitada por fronteras y soberana; es imaginada ya que sus integrantes nunca llegarán a conocerse en su totalidad, aunque sí albergarán en su mente una imagen, un concepto de la comunidad nacional; afirma que la nación es una comunidad, porque más allá de las desigualdades que existan en su interior, la comunidad que se construye con base en una identidad común se logra gracias a la diferenciación de los integrantes frente a otras naciones identificadas también por su propio territorio confinado.[3]

En la década de 1990 François-Xavier Guerra retomó el tema de la nación, tan pertinente para la historia de América Latina, y sugirió el concepto de cultura política para entender los acontecimientos políticos y bélicos, y su repercusión, desencadenados por la crisis de la monarquía hispana. Al estudiar las rupturas y continuidades en el sistema político que se disolvía, apuntó a la necesidad de no contraponer la tradición con la modernidad sino interpretarlas como modalidades que coexistieron en confrontación o

complementariedad, según el tiempo y el espacio. Los sucesos políticos coyunturales, la crisis y la guerra (1808-1824) abrieron la puerta hacia una nueva cultura política sin dejar de lado lo tradicional.[4]

Una década después afirmó que "la soberanía de la nación es el primer axioma de toda legitimidad política moderna", al escribir que la nación estuvo presente en la vida interna de los Estados junto con una progresión hacia la modernidad. Con esta frase dio cuenta de la novedad. La nación es una comunidad política soberana, una asociación de individuos ciudadanos con un imaginario, una identidad común compartida por todos y que tienen un pasado desde el cual progresan.[5] Al mismo tiempo, manifiesta que la nación no tiene una tradición histórica larga sino que este nuevo modelo de comunidad política surge en el siglo XVIII, e intenta establecer una nueva tradición fundamentada en la "progresión de una modernidad" y no en la conservación de prácticas teleológicas establecidas por la costumbre. Explica cómo este nuevo ordenamiento político surge de la desintegración de la monarquía hispánica, heterogénea pero con unidad cultural, cuyo contexto fue cristiano católico. Con el cambio de dinastía a principios del siglo XVIII, los Borbones, en su afán de restablecer la autoridad regia en todas las esferas del gobierno y de la sociedad, comienzan una era de reformas diseñadas, entre otras cosas, para restarle poder a los cuerpos políticos que gozaban de autonomía en mayor o menor medida.[6] La crisis de la monarquía, es cierto, se agudiza y toma nuevos caminos a partir del *vacatio regis*,[7] pero desde un siglo antes las medidas implementadas por la monarquía, que llegaron a su plenitud con la Consolidación de Vales Reales

en 1804-1805, habían causado descontento e inquietud como resultado, por ejemplo, de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, del proyecto de secularización de las doctrinas o de la intromisión, por parte de los oficiales reales y eclesiásticos, en los asuntos de las comunidades de indios y otros cuerpos políticos de la monarquía. Si la sociedad novohispana se ha estudiado en su dimensión social, política y económica, hace falta examinarla con mayor profundidad en su condición religiosa, componente elemental en el ordenamiento político y social anterior y durante las crisis sostenidas a lo largo de las décadas dieciochescas, que sufrieron sus rupturas más decisivas en 1804-1805 y, desde luego, en 1808-1824, momento a partir del cual se planteó y se construyó una nueva idea de comunidad. En estas páginas se sugiere que, en el caso específico de la Ciudad de México, el siglo se caracterizó por rupturas y continuidades entre tradición y modernidad, si se quiere, pero también por desencuentros entre distintas tradiciones como el regalismo, de corte más reciente, y los cristianismos católicos practicados en diferentes ámbitos, de más largo aliento, que afectaron varios aspectos de la vida de los fieles.

En su obra innovadora acerca de los cuerpos políticos y privilegios en el *antiguo régimen* novohispano, Beatriz Rojas identificó, con base en varios estudios, otra clave para entender la Nueva España: que la diversidad de cuerpos políticos y sus derechos formaron "el universo asociativo" del virreinato.[8] El planteamiento es iluminador porque explica la forma en la que se incorporó "la esfera política novohispana" y cómo formaron los estatutos jurídicos las bases sobre las que cada cuerpo se estableció. Con este planteamiento se

puede entender de mejor manera, para la Nueva España, la repercusión que tuvieron las transformaciones hacia las nuevas visiones de gobierno. Siguiendo la pauta de Guerra, Rojas resalta la continuidad entre el "antiguo régimen colonial y el nuevo sistema liberal a principios del siglo XIX" al afirmar que el sistema de cuerpos siguió presente en la vida política y social de México. Los cuerpos, es decir, los actores colectivos, gozaron de privilegios que les confirieron personalidad jurídica privativa y constituyeron el orden de gobierno en la Nueva España; gran número de ellos continuaría ejerciendo poder mucho después de iniciada la época nacional.[9]

En su ensayo en la misma obra, Rojas se esfuerza por conceptualizar la sociedad americana del antiguo régimen al resaltar su peculiaridad principal: la fundamentación de la sociedad en "el grupo, el cuerpo, la comunidad", a diferencia de articularse en torno al individuo. Llama la atención, además, otra particularidad importante de este periodo, que es el así llamado carácter *desigual* de la sociedad, pero que en la época se entendió como una condición natural jerárquica del orden político, una imagen de la organización divina de la creación, a diferencia de los sistemas republicanos posteriores que se conciben igualitarios.[10] Son cosmovisiones bastante diferentes que no han cambiado ni tan fácil ni tan rápidamente.

Así como se encuentran continuidades posteriores a la era novohispana, también se heredaron continuidades del mundo medieval europeo en la construcción de un nuevo sistema político después de la conquista, cruenta y devastadora. El cristianismo católico fue un sistema conquistador y

colonizador que, a la postre, se convirtió en parte de la vida y en una de las continuidades más arraigadas y persistentes, junto con la tradición jurídica española.[11]

Aquí parto de la base de que la autoridad en las Indias no fue de carácter fragmentado sino que el sistema político se basó en ordenamientos jurídicos diversos. La experiencia jurídica del medievo, dice Grossi, consistió en un régimen de múltiples ordenamientos jurídicos que reglamentaron la vida cotidiana de una sociedad sin Estado, donde el derecho se ubicó en el centro de lo social, por lo que representó precisamente una continuidad y garantía del orden, "porque le dio voz a los innumerables grupos sociales, cada uno de los cuales tuvo un ordenamiento jurídico" propio que, de hecho, produjo "un mundo de realidades autónomas".[12] La negociación entre las distintas autonomías constituyó el ejercicio del poder en la Nueva España a lo largo de los siglos. Por lo tanto, para entender el sistema político anterior a la época nacional es necesario conocer el funcionamiento de la monarquía y sus cuerpos así como el contexto jurídico y religioso en el interior de las sociedades.

La monarquía católica

Por encima de estos universos plurales de cuerpos con derechos, la monarquía universal o católica se implantó, desde el siglo XVI, en plena Reforma protestante, con una estructura plural en reinos, con ciudades políticamente significativas y con una idea pactista entre el monarca y los reinos, todos unidos bajo el concepto del providencialismo religioso. La idea del providencialismo, promovida por Bartolomé de las Casas, afirma que la donación papal de 1493 del Nuevo Mundo a los reyes de Castilla fue el título de

propiedad del imperio de la monarquía católica en América que creó, en efecto, un Santo Imperio en las Indias, última frontera de la Reconquista, y que confirió la jurisdicción universal a los reyes católicos. Como el fin principal de la jurisdicción imperial en las Indias era la cristianización de los indios, el imperio español debía su existencia a la Divina Providencia, al tomar también en cuenta que la Virgen y Santiago auxiliaron en la empresa de la conquista en tierras de infieles. Los juristas y los cronistas imperiales se apresuraron a entender la donación alejandrina como el fundamento legal y espiritual de la monarquía universal.[13]

Brading traza la genealogía de la personalidad de la monarquía católica y cita al visitador y obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), quien afirmó que la unión de los diversos reinos y provincias de la monarquía española debía estar fundada en el carácter y la función religiosa del rey en Europa y en ultramar. Igualmente, en su *Política indiana* (1648), Juan de Solórzano y Pereyra (1575-1655) afirmó que Dios había escogido a España de entre todas las naciones para llevar el don de la fe cristiana al Nuevo Mundo; así se fue armando la tradición imperial española justificada por la evangelización, empresa a cargo del monarca.

Los monarcas españoles, además, gozaban de derechos universales de patronato eclesiástico al actuar como vicarios del pontífice romano, otra característica de la monarquía católica, por lo que el rey ostentaba privilegios que incluían la recaudación del diezmo y el nombramiento de todos los canónigos y obispos en América, a cambio de su obligación de cristianizar, construir y mantener físicamente a la Iglesia en tierras americanas. Para legitimar la vasta autoridad real, la

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681) enunció que Dios había conferido a los reyes de Castilla la posesión y el gobierno de los nuevos países descubiertos en el otro extremo del Atlántico.[14]

Por su parte, José María Portillo reconoce la personalidad orgánica de la monarquía que se erigió en América, en conjunto con la Iglesia, con una "vocación universal" y religiosa que la convirtió en católica, y al cristianismo católico en razón de gobierno. La monarquía se personificó como *ecclesia*, una comunidad de súbditos, pero también, yo agregaría, de fieles, cuya característica fue su afinidad no con el monarca sino con la religión. La monarquía católica, con su *Hispaniarum et Indiarum Rex Catholicus* a la cabeza, equivalió a una república de fieles cristianos: "la identidad católica fue la forma esencial de identidad colectiva". Asimismo, en América se reprodujeron los ordenamientos jurídicos y las organizaciones comunitarias como repúblicas y reinos, así como las estructuras corporativas del ámbito eclesiástico.[15]

Organizados en cuerpos de derecho y apoyados por la personalidad jurídica otorgada por la *Recopilación* —las leyes escritas para América—, los americanos, especialmente en la época borbónica, reclamaron sus derechos que, a su vez, conformaron su identidad novohispana.[16] Los miembros de esta monarquía orgánica universal se percibieron como integrantes de los reinos dependientes de la Corona de Castilla, y sobre esa base fundaron muchas de sus demandas y sus prácticas de autogobierno.[17] La personalidad de la monarquía, la autoridad del monarca y las pretensiones autonómicas de facto de las poblaciones y los cuerpos locales

sobre la base de una cultura cristiana católica comunitaria tuvieron una historia problemática, que se recrudeció cuando los Borbones, en el siglo XVIII, retomaron las teorías regalistas e implementaron políticas absolutistas, contrarias a las tradiciones y costumbres.

La comunidad cristiana

En el interior de la monarquía católica dilatada convivieron diversos ordenamientos jurídicos en un contexto cristiano que nace desde un concepto esencial de comunidad. Pablo de Tarso (*ca.* 5-10 a 58-67 d.C.), en sus cartas a las pequeñas, jóvenes y dispersas comunidades de cristianos, por primera vez junto con los evangelistas plasmó en la palabra escrita y sistemática el concepto de la comunidad fraternal cristiana cuando escribió que las personas fueron creadas para relacionarse con su Creador y con sus congéneres; es decir, para vivir en comunidad. Sin embargo, como consecuencia de la caída, se encontraban atrapadas por la materialidad terrenal y no estaban en libertad de seguir su destino de obtener la felicidad en la vida verdadera con Dios. En esta vida terrenal, explicaba, las personas estaban a merced de realidades externas a su ser, como las tentaciones del demonio (el pecado), la muerte, que ponía fin irremediable a la vida material, y la incertidumbre acerca de su destino en el más allá. Estas realidades mantenían al ser humano en un estado de inquietud; sin embargo, la Encarnación de Cristo y su sacrificio como hombre salvó a la comunidad humana, que ya existía antes del advenimiento, al inaugurar una nueva comunidad reconciliada con Dios como regalo divino.[18]

Por medio de la reconciliación, los fieles obtuvieron la liberación del pecado, que los sujetaba a la vida natural, y al

mismo tiempo de la esclavitud y la angustia de la muerte. Sin embargo, la libertad implicaba seguir un camino de servicio voluntario virtuoso que debía emular la naturaleza compasiva y expiatoria de Cristo, para sustituir la condena de la muerte por la esperanza de la vida eterna.

Pablo entendió la redención como un regalo divino que salvó a la humanidad, rehízo la relación entre Dios y la humanidad y fundó una nueva comunidad de fieles en Cristo sobre el precepto del amor o *caritas* hacia el prójimo que, a su vez, los liberó de los temores de esta vida para obtener la vida eterna, la verdadera existencia. Éste es el principio y el fin de la comunidad cristiana.

La comunidad cristiana se entiende como universal por ser humana y escatológica, ya que incluye a los fieles difuntos que se encuentran tanto en el purgatorio como en el paraíso, y porque la comunidad entera se reunirá en el fin del mundo. Por esto la oración se considera como una práctica medular, ya que vincula a todos y hace presente a la comunidad, visible e invisible, al relacionarse íntimamente con Dios y con cada uno de sus integrantes. Como la reconciliación con Dios y la unión con Cristo equivalen a la adherencia con la comunidad humana,[19] la comunidad de fieles crea sinergias inquebrantables que le otorgan personalidad, propósito y especialmente unidad dentro de su diversidad.

La comunidad cristiana, además, se concibe como orgánica y Pablo también es el primero en utilizar la metáfora del cuerpo en este sentido, aunque también como significado de la humanidad como una sola familia. El fiel, por lo tanto, tiene un compromiso de fraternidad con sus iguales por el hecho de compartir la misma condición humana.

El amor, entonces, juega un papel clave en y para la comunidad, porque tiene su origen en Dios, el bien supremo, que se refleja en la fraternidad o el amor al prójimo que tiende hacia el orden y la armonía, base del bien común. Esta tendencia conceptual se traduce en la práctica por medio de un acto de voluntad libre de cada uno de los miembros de la comunidad. La multiplicidad en la unidad, lejos de inclinarse hacia individualidades separadas, distingue lo colectivo y afirma la solidaridad entre los integrantes. Son precisamente las diferencias que integran la totalidad del cuerpo místico de Cristo las que imponen una unidad orgánica a la comunidad.[20] Por lo tanto, la comunidad libera, proporciona un ámbito para desarrollar la libertad y resalta la subjetividad al mismo tiempo que dota al fiel de un sentido de pertenencia a una colectividad que provee a sus integrantes de sentimientos de certidumbre y esperanza.

Unos siglos más tarde, Agustín de Hipona (354-430) retomó algunos derroteros paulinos al conceptualizar la naturaleza de la comunidad y la centralidad de *caritas* en las relaciones entre los seres humanos y entre la humanidad y Dios. El tema de la convivencia ocupó a muchos de los padres de la Iglesia, pero esta noción básica de comunidad y sus mecanismos internos permaneció en el centro del cristianismo. Al igual que Pablo, Agustín creía que el ser humano tenía la necesidad de convivir pero, fiel a su visión pesimista de la naturaleza humana, así lo pensó por estar convencido de que el ser humano era incapaz de vivir aislado, por lo que el amor al prójimo, emanado de Dios, producía la felicidad capaz de alcanzar la inmortalidad. Hannah Arendt (1906-1975) interpreta puntualmente el pensamiento de

Agustín sobre este tema y explica que, para el santo obispo, la condición humana se caracterizaba por un miedo existencial que únicamente se podía contrarrestar con el amor que conducía a la liberación del temor. Agustín, afirma Arendt, reitera a Pablo cuando afirma que aunque vivir en el mundo despoja al ser humano de su ser originario, por medio del amor que emana del Creador queda incorporado a su unidad.[21] En este estudio también se resalta la importancia de la gracia divina para la conformación y actuación de la comunidad de fieles, cuyo fin es producir y garantizar la felicidad, base del bien común de todos en esta vida, lo que, al final del tiempo, llevará a la vida eterna.

Observa Arendt entonces que, para Agustín, el ser humano anhela una vida sin muerte ni pérdida que sólo se obtendrá en la vida verdadera, la eterna, por medio del amor a Dios. El amor no sólo fundamenta a la comunidad sino que también es central para el ser, ya que el amor al Creador se refleja en el amor a uno mismo desde donde emana el amor al prójimo que se encauza hacia la eternidad.En este sentido, la vida se lleva a cabo dentro de procesos de concatenaciones de amor que resaltan, en primer lugar, la fuente divina, pero luego al sujeto que se desenvuelve a través de la comunidad en una constante progresión liberadora hacia la vida eterna. En estos procesos de obtención del amor perfecto en la eternidad, lo terrenal, junto con la muerte que lo distingue, se vuelven relativos y se desvanecen por perder importancia para la vida verdadera. Con la desaparición de la muerte como fin natural irremediable, se esfuma también el miedo a la pérdida y se libera al fiel de las angustias existenciales. La libertad en este mundo, entonces, se basa en el anhelo de una pertenencia

futura feliz mediada por el amor perfecto. Para Agustín, opina Arendt, la fraternidad verdadera no tiene que ver con el individuo sino que descansa en el concepto de la fe en común, por lo que los fieles, juntos y por separado, forman la comunidad cristiana.[22] Siglos más tarde y con una idea más positiva acerca de la racionalidad humana, santo Tomás de Aquino (1224-1274) también reflexionó sobre el tema al sostener que la *comunitas* perfecta es el todo orgánico en el que se realiza la convivencia que lleva al bien común, entendido igualmente como orden y armonía dentro de la diversidad de personas que la componen.

Resumiendo, la pertenencia a una comunidad orgánica universal con base en el amor es el fundamento del cristianismo católico, ya que la gracia redentora de Jesucristo rescató a toda la humanidad, lo que confiere la igualdad a todos los fieles creyentes porque el objetivo de la fe es unir a la humanidad que, además, constituye paralelamente un cuerpo social integrado por personas que conviven por el bien de todos. Por otra parte, esta gran comunidad de fieles tuvo múltiples expresiones locales, como en el caso de la monarquía católica, lo que vuelve necesario examinar todos los aspectos para llegar a ciertas conclusiones dentro de sus propias dimensiones. Como los cuerpos de fe y los cuerpos sociales estuvieron imbricados y se retroalimentaron en todos los sentidos, es imprescindible estudiar a la sociedad novohispana desde la perspectiva de la cultura cristiana católica.

Así, la sociedad novohispana, en su sentido más esencial, se puede concebir como una población en la que el cristianismo católico reunió a una multiplicidad de seres humanos, con

tendencia hacia la fragmentación, en una sola individualidad colectiva universal, pero también en varias individualidades colectivas en el espacio local y en el subjetivo.

Por otra parte, el derecho también reunió a muchas personas en unidades colectivas que se concibieron como autónomas. La jurisdicción se aplicaba únicamente a las comunidades organizadas, ya que el concepto del individuo como poseedor de derechos aún no existía, por lo que al individuo no le competía ningún poder normativo-judicial: éste lo podía obtener únicamente por medio de la pertenencia a un cuerpo. Este orden produjo una multiplicidad de jurisdicciones que correspondieron a igual número de autonomías.

La identidad de la nación se construyó hace relativamente poco mediante la diferenciación frente a otros desde conceptos compartidos fincados en un territorio concreto, mientras que la identidad cristiana católica se construyó a partir del legado común de la humanidad donde la diferenciación integró a la totalidad de la comunidad con base en lo trascendental. La comunidad de la nación es abstracta, mientras que la comunidad cristiana es tangible por establecerse, en el caso de la comunidad universal, en las sinergias con Dios y entre los hermanos en la fe y, en el caso de las comunidades locales, en la empatía y la cercanía al prójimo, que conllevan a la reciprocidad palpable y a la certidumbre evidente de la pertenencia.

Esta pertenencia a comunidades cristianas particulares y la existencia de diversos ordenamientos jurídicos dotaron al novohispano de un sentido de identidades locales y derechos privativos mientras que, a la vez, lo mantuvieron integrado a

dos instituciones universales: la monarquía católica y la Iglesia, lo que supuso conflictos, litigios y representaciones de derechos a lo largo de los años. Las nuevas tradiciones que se buscaba establecer, ya fueran de corte absolutista o nacional, crearon un terreno más antagónico que amigable e incluso hostil para la cultura cristiana católica que en gran parte había caracterizado hasta entonces la vida social. Por medio del análisis de las cofradías de la Ciudad de México se pretende explicar algunos rasgos de una sociedad de tradiciones que experimentó contradicciones y desencuentros a lo largo de los periodos prolongados de reacomodos.

I. Las cofradías de la Ciudad de México: *el comienzo del fin*

> queremos y ordenamos, por ahora, y para siempre jamás que en esta Ciudad de México haiga una cofradía o hermandad que su nombre sea, la Santa Caridad, en la cual haya y entren por cofrades todos aquellos cristianos, hombres u mujeres que quieran señalarse para ser nombrados cofrades, y para hacer Caridad y usar Misericordia con los pobres necesitados, vergonzantes, y casar huérfanas, y socorrer viudas y menesterosos…[1]

Hasta hace muy poco los fieles novohispanos aparecían en las páginas de la historia como entes pasivos con pocas oportunidades de participar en las liturgias y ceremonias del cristianismo católico excepto como espectadores o receptores del catequismo, los sacramentos, los dogmas y los sermones dictados por los sacerdotes. Aunque los fieles ciertamente incluyen a laicos y clero, tanto femenino como masculino, la mayor parte de la comunidad de fieles está y estuvo integrada por laicos. La naturaleza multifacética de la cofradía presenta un buen ejemplo para demostrar que, lejos de permanecer en la sombra, los fieles, en su dimensión de laicos, fueron elementos no sólo participativos sino decisivos en la construcción, el desarrollo y la permanencia de la Iglesia novohispana, tanto en la república de indios como en la de españoles.[2] La cofradía fue la expresión organizada más local, espontánea y popular de la Iglesia universal, especialmente después del siglo XII. Se utilizó como medio de asociación y afirmación de identidades, y como vehículo de cristianización y de continuación de las prácticas cristianas católicas, puente para la salvación y vía de resistencia. En la Nueva España se sabe que, en el caso de las cofradías de indios, muchas funcionaron no sólo como núcleos de asociación dentro de la

comunidad y frente a otras sino también como una colectividad de resistencia o adaptación frente a la imposición del cristianismo católico mismo.[3]

La cofradía se estableció en la Nueva España inmediatamente después de la conquista y se desarrolló dentro del contexto de la reforma católica del siglo XVI. La monarquía católica española, defensora de las tradiciones cristianas frente a los nuevos cristianismos, estuvo animada por la renovación de un espíritu cristiano más puro y blindado frente a las herejías protestantes que se esparcían por Europa con rapidez, para así lograr un renacimiento religioso normado por los preceptos oficiales del Concilio de Trento (1545-1563).[4] Con base en los objetivos del concilio, se celebraron en la Nueva España tres concilios provinciales, en 1554, 1565 y 1585, cuyo fin, entre otros, fue consolidar la institución eclesiástica en la Nueva España, organizada con base en un sistema diocesano bajo las autoridades de los obispos desde sus sedes catedralicias. Uno de los problemas más espinosos, que perduró a lo largo de los siglos, fue el reclamo del clero secular de ocuparse de la cura de almas, para lo cual se requería retomar la administración legítima de las parroquias de manos del clero regular.[5] El asunto no fue sólo un problema de administración territorial sino que también involucró el afianzamiento de la autoridad diocesana sobre el clero, especialmente el regular, que actuaba bajo su propia administración, se regía según sus propios estatutos y tenía su mística individual. El cristianismo católico en crisis debía estar ordenado bajo un solo gobierno y con preceptos unificados dentro del sistema diocesano universal. De los tres concilios, el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585) fue

el que tuvo más significado, ya que coincidió con el crecimiento del clero diocesano en la Nueva España para contrarrestar la, hasta entonces, primacía de las órdenes religiosas.[6] Esta secularización inicial se vio favorecida por la implementación de los decretos tridentinos, así como por la real ordenanza del patronato de 1574. Se produjo, en efecto, una alianza entre Roma y Madrid en detrimento de los regulares y en apoyo a un modelo de Iglesia diocesana en América. Aunque se logró, hasta cierto punto, mermar la presencia de los regulares en las parroquias, el proceso quedó inconcluso y el problema perduraría y reaparecería con creces en la época borbónica, cuando el monarca, como patrono de la Iglesia en América, la jerarquía eclesiástica y el clero novohispano sostendrían pugnas en torno al gobierno de la Iglesia y sus fieles. Dentro de este esfuerzo unificado para centralizar el gobierno de la Iglesia y encauzar la piedad de los fieles, la contradicción se hizo evidente; mientras Trento buscó fortalecer la autoridad episcopal en materia y jurisdicción eclesiásticas, la Corona defendió el derecho de patronato del que gozaba en América.[7]

Las cofradías, con pocas excepciones, las establecieron fieles laicos que proporcionaron a sus miembros seguridad espiritual y ayuda material, como servicios de auxilio para los enfermos y pobres, cuidado de los ancianos, atención a huérfanas, financiamiento para contar con un funeral y entierro dignos en el momento de la muerte, y oraciones y misas para la salud espiritual. Además, organizaron ceremonias, comidas y liturgias que iban más allá de las parroquias. Así, la cofradía se puede describir como una *comunidad moral*[8] de fieles congregados entre sí para

participar de las ventajas de la asociación. Ya en la práctica, la cofradía organizó a la sociedad, fue una comunidad de ayuda mutua, una red de intercambio social con base en la caridad, un salvoconducto al más allá y una fuente de financiamiento para la economía novohispana.

Los beneficios materiales fueron, seguramente, un gran atractivo, pero los frutos espirituales y emocionales que ofrecieron las hermandades apelaron a las necesidades más básicas del ser humano, al liberar al fiel del miedo a la muerte y vincularlo con los demás hermanos en la fe. La cofradía fue una comunidad basada en el concepto de la fraternidad y animada por la caridad en busca del bien común y la salvación; la intimidad que proveyó confirió un sentido de pertenencia e identidad que otorgó seguridad y confianza a las personas. Además, la cofradía, como comunidad orgánica, expresó la unidad no de forma institucional sino con base en una serie de contactos transpersonales que se entendieron como parte de un mismo cuerpo social y místico. Este sentimiento de pertenencia compartida a nivel personal y colectivo, local y universal al mismo tiempo, transmitió una igualdad dentro de las diferenciaciones de las jerarquías y creó una homogeneidad desigual que permitió el servicio al prójimo por medio de la reciprocidad. Las cofradías, finalmente, cumplieron con las necesidades de los miembros de una sociedad de cuerpos y de fieles cristianos en donde la pertenencia fue un bien necesario. Como instituciones perdurables, conservaron y propagaron sentimientos de devoción y de piedad, y fueron uno de los pocos medios asociativos para toda la población.

La cofradía se originó en la sociedad medieval europea

occidental e incrementó su popularidad gracias a su adaptabilidad y a todos los servicios que ofrecía y las necesidades que cubría.[9] La cofradía vasca de Arriaga, por ejemplo, fue privilegiada por el rey Alfonso X, quien delegó a sus cofrades sus jurisdicciones y justicia real, confiriéndoles facultades hasta para imponer la pena de muerte. En general, se caracterizaba su devoción y costumbre piadosa de venerar a la virgen de Esteváliz y la celebración de su fiesta cada 24 de julio. Esta cofradía fue clave en el desarrollo de las prácticas cristianas en el terreno de la vida cotidiana de los fieles, aunque también poseyó un franco carácter político y social, pues durante la fiesta titular los cofrades elegían ante la Virgen a sus cuatro alcaldes mayores, quienes gobernaban la provincia durante un año.[10] Es mi intención demostrar que una parte importante de la vida política de la Nueva España se construyó a nivel cotidiano y local y a partir de comunidades como las cofradías.

Las cofradías se consolidaron desde la llegada de los españoles a la Nueva España. Se cree que la primera cofradía española, la de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, fue fundada por Hernán Cortés en 1519 en el Hospital de Jesús,[11] y que, además, estableció la cofradía de la Cruz, también en 1519 inmediatamente después de la conquista, que se transformó en la Cofradía de la Santa Veracruz de los Caballeros —la hermandad de los conquistadores y sus descendientes—, y que posteriormente se encargaría de construir la parroquia del mismo nombre. Así, no sólo surgen las cofradías desde el primer momento de la colonización sino que algunas también se encargaron de erigir las parroquias, como también fue el caso de la Cofradía

de Santa Catalina Mártir, que fundó un hospital y capilla para españoles en 1537, el cual se convertiría en parroquia en 1568.[12] Cortés también fundó la Archicofradía de la Santísima Trinidad en 1525, en nombre de sus soldados, que habían participado en la empresa militar.[13] Las órdenes religiosas que trajeron sus advocaciones a la Nueva España animaron la formación de cofradías para promover sus devociones particulares y mantener la imagen de su santo adecuadamente adornada.[14] La Archicofradía de Nuestra Señora del Rosario, advocación tradicional de los dominicos, tenía su capilla en el gran convento imperial de la Ciudad de México.[15] Asimismo, el convento agustino albergó otra hermandad antigua, la Cofradía de los Cuatro Evangelistas, fundada en 1579 por los notarios de la ciudad.[16] Para el siglo XVII, el convento de San Francisco contaba con las cofradías de Santiago Apóstol, Valvanera, Aránzazu y Burgos.[17] Tanto Aránzazu como Burgos fueron las organizaciones religiosas paralelas del partido vizcaíno y montañés respectivamente, del consulado de comerciantes de la Ciudad de México.

La Archicofradía del Santísimo Sacramento fue quizá la hermandad más adinerada y afamada de la Ciudad de México, ya que contó entre sus filas al virrey, la virreina, oidores, regidores y miembros del consulado; las tres órdenes militares de Santiago, Calatrava y Alcántara y la nobleza local.[18] Aunque las principales parroquias de españoles, como el Sagrario, San Miguel Arcángel, Santa Veracruz de los Caballeros y Santa Catalina Mártir, albergaron muchas cofradías destacadas, todo indica que las iglesias de los conventos masculinos y femeninos fueron las preferidas por los fieles para fundar cofradías.

Los conventos de monjas, por ejemplo, fueron sitios predilectos para establecer cofradías. A lo largo de los años, los conventos aumentaron sus capitales y bienes raíces por medio de dotaciones, limosnas y dotes para las hijas o viudas de los estratos más prominentes de la ciudad.[19] Además, los conventos proporcionaron un contexto muy adecuado para que se luciera una cofradía. El convento franciscano de monjas de la Concepción, fundado en el siglo XVI, terminó de construir su iglesia en 1655 con un costo final de 200 000 pesos, que se reunieron gracias a las donaciones hechas por el minero y comerciante Simón de Haro, a cambio de que se le nombrara su patrono perpetuo. El convento recibió un título real como tributo a las monjas, que salieron para establecer nuevas comunidades en los conventos de Jesús María, Regina, Valvanera, Santa Inés, San José de Gracia, San Bernardo y la Encarnación.[20] Sor María Ignacia Alzor de Echévez, hija del conde de Grava y de la marquesa de San Miguel de Aguayo, fue a España personalmente y, a su regreso a la Ciudad de México en compañía de 12 monjas, fundó el convento de la Enseñanza Antigua en 1754 con licencia real.[21] Trece años después, la cofradía devocional del Dulce Nombre de María Santísima se fundó en su capilla. Esta capilla también presumía tener una de las reliquias más populares de la época: un hueso del dedo índice de san Juan Nepomuceno que lo cuidaba, a su vez, una cofradía de su advocación junto con la imagen del santo.[22] Muchos fieles adinerados patrocinaron otros conventos, como Valvanera y Santa Inés, que amparaban Beatriz de Miranda, viuda del apartador en la Casa de Moneda, y la marquesa de la Cadena, respectivamente.[23] La historia de las cofradías de la ciudad fue

una de auge y decaimiento, porque como se fundaron a lo largo de los años, muchas perduraron mientras otras desaparecieron.[24]

Parroquia y cofradía

Es cierto que la comunidad cristiana se organiza institucionalmente en torno a la parroquia, que es el componente administrativo-territorial local de las diócesis que, a su vez, componen la estructura de la Iglesia universal. Sin embargo, la parroquia es también una comunidad humana congregada en torno a la fe que aglutina a la comunidad local y le proporciona un sentido de pertenencia comunal que es la base de la Iglesia concebida como una serie de comunidades locales, aludiendo a sus comienzos y al sentido del vocablo griego, *paroikia,* que significa vivir cerca o al costado de, por lo que tiene un fuerte sentido de vecindad.[25] Por otra parte, la parroquia fue el centro de la vida litúrgica y sacramental de los fieles y el sitio en donde se registraban sus bautismos y defunciones; en donde se casaban y se confesaban, oían misa y comulgaban, y en donde el cura de la parroquia ministraba las necesidades espirituales de los parroquianos. Se puede decir, sin embargo, que como la integración a una parroquia estaba determinada por el lugar de nacimiento del fiel, su pertenencia era fortuita y administrativa. Aquí interesa resaltar la relación de la fe con los fieles de la Ciudad de México por medio de otro tipo de comunidad: la cofradía, que fue una asociación voluntaria, a diferencia de la parroquia, que no formó parte de la estructura territorial-
administrativa de la Iglesia sino que la establecieron los fieles mismos, de manera independiente la mayoría de las veces, en

torno a sus necesidades y a un santo de su preferencia.

Otras características de las cofradías las definen como medios tradicionales y locales de asociación voluntaria laica, con contexto normativo propio, establecidas en las iglesias de los conventos de religiosos y de monjas o en las parroquias, iglesias y capillas, pero que no estuvieron sujetas, por decisión u omisión, a su jurisdicción. Por otra parte, las cofradías de México compartieron rasgos comunes con todas las demás hermandades del mundo cristiano católico, ya que partieron de la misma base de fraternidad cristiana y prácticas piadosas, aunque reflejaron las variaciones locales según el santo titular y las exigencias y composición de cada comunidad de fieles. Estos cuerpos, debido a sus costumbres arraigadas, sus ritos y ceremonias, a la larga ayudaron a los varios grupos sociales a que se adaptaran a nuevos entornos y a enfrentar los procesos de continua transición. Es más, por medio de ellas los fieles participaron como comunidad en las liturgias y los ritos cristianos, además de los días de precepto, lo que también les comunicó un sentido de solidaridad y de devoción único. Ésta fue la base, igualmente, de su permanencia y proliferación en todo el mundo cristiano católico.

Si la Iglesia cristiana católica es la asamblea de todos los fieles, es también un cuerpo místico encarnado en el cuerpo de Cristo. Recordemos que la Iglesia, expuso san Pablo, es una comunidad compuesta de muchos miembros que juntos forman un cuerpo entero dentro del cual cada uno desempeña una función propia. Aunque los miembros y, por lo tanto, las funciones son disímiles, componen un solo organismo unificado por el cuerpo místico de Cristo; así, cuando padece un miembro, sufre el cuerpo entero y, por el

contrario, cuando el cuerpo entero goza de plena salud, se produce un estado de bienestar generalizado.[26] La Iglesia, como el cuerpo humano, está compuesta por varios miembros, que por medio del sacramento del bautismo se funden en un solo cuerpo con Cristo. Esta desigualdad armoniosa refleja y justifica la organización estamental y jerárquica de la sociedad, donde cada persona de la comunidad de fieles tiene su oficio particular diferenciado, pero todos a favor del bien común.

En sus cartas a las nuevas comunidades cristianas, san Pablo habla de la relación entre la Iglesia y el cuerpo de Cristo, "ahora me alegro por lo que sufro por ustedes, porque de esta manera voy contemplando, en mi propio cuerpo, lo que falta de los sufrimientos de Cristo por la Iglesia, que es su cuerpo".[27] Esta analogía con el cuerpo humano y el de Cristo no sólo explica la unión del cristianismo con Jesús, sino también acerca lo divino al ser humano y explica la organización social que refleja el cuerpo armonioso del Salvador hecho humano.

> El cuerpo humano, aunque está formado por muchas partes, es un solo cuerpo. Así también Cristo y de la misma manera todos nosotros, judíos o no judíos, esclavos o libres, fuimos bautizados para formar un solo cuerpo por medio de un solo espíritu; y a todos se nos dio a beber de ese mismo espíritu. Un cuerpo no se compone de una sola parte sino de muchas. Si el pie dijera: "Como no soy mano, no soy del cuerpo", no por eso dejaría de ser cuerpo.[28]

La Iglesia constituida por todos los fieles, tanto vivos como muertos, debe abrazar la fe para obtener la salvación. Las oraciones cumplieron un papel central, a la vez caritativo y recíproco, en la cohesión de la caridad cristiana y en el proceso de salvación. En su definición más sencilla, la oración lucha por la victoria sobre la tentación del pecado que ahuyenta a los pecadores de la gloria, pero también aumenta la virtud, la fe y la confianza en el poder y en la bondad de

Dios. Los fieles se vinculan y obtienen gracias practicando la caridad y la oración como obras pías, prácticas recomendadas y enseñadas por el propio Cristo a sus seguidores. En la oración de Nuestro Señor, el padrenuestro, Jesucristo transmite el concepto de hermandad y exalta a la comunidad con frases como "Padre Nuestro", "nuestro pan de cada día" y "perdónanos nuestros pecados así como nosotros perdonamos a los que nos ofenden", para demostrar que el cristiano se debe interesar no sólo en su salvación sino también en la de toda la comunidad.[29] Es bajo el concepto de lo "nuestro" que cobra sentido la cofradía.

Al analizar la distribución de las cofradías de la Ciudad de México a finales del siglo XVIII, se puede obtener una noción más clara no sólo de su popularidad extendida por toda la urbe, sino también de la parte integral que desempeñaron en la Iglesia y en la vida de los fieles. Para obtener este cuadro general, se examinaron los informes compilados a lo largo del siglo XVIII sobre el estado y número de las hermandades del arzobispado de México;[30] sin embargo, a pesar de su rica información, se debe tener en cuenta que los informes no están completos, ya que muchas cofradías resistieron la intervención tanto de las autoridades virreinales como de las episcopales y no proporcionaron información o respondieron sólo parcialmente, mientras que otras, en el momento de levantar los censos, sólo existían como nombre, después de haber agotado sus fondos y perdido a sus cofrades.

A finales del siglo XVIII se reportaron 193 cofradías en la ciudad, que representaban 20% de todas las cofradías de la arquidiócesis.[31] A pesar de que seguramente existieron más cofradías en la ciudad, las que quedaron registradas ofrecen

una muestra representativa tanto de las hermandades como de las iglesias en las que estuvieron establecidas. El informe, compilado en 1794, incluye 12 de las 14 parroquias, cuatro iglesias y capillas, 17 de los 21 conventos de religiosos y 18 de los 20 conventos de monjas. Un total de 74 cofradías se establecieron en las parroquias e iglesias, 78 en los conventos de religiosos y 41 en los conventos de monjas. Las iglesias de las órdenes religiosas en su conjunto alojaron a 62% de las cofradías de la ciudad.

Las parroquias con la mayor cantidad de cofradías establecidas fueron las españolas del Sagrario, la Santa Veracruz, Santa Catalina Mártir y San Miguel Arcángel con diez, nueve, siete y cuatro, respectivamente. La iglesia de la Santísima Trinidad, bajo la jurisdicción de la parroquia de la Santa Cruz y Soledad, fue una excepción con 19 cofradías establecidas, posiblemente por la presencia de muchas agrupaciones gremiales en uno de los barrios más poblados de la ciudad. El gremio de los sastres estuvo especialmente representado con varias hermandades bajo el auspicio de la Archicofradía de la Santísima Trinidad. El resto de las parroquias ubicadas en los barrios periféricos tendió a tener en promedio dos cofradías, con la excepción de la de la Purísima o Salto del Agua, establecida en 1761 y declarada parroquia apenas en 1772, que tenía solamente una. Como ya se vio, las órdenes religiosas albergaron la cantidad más considerable de cofradías, con un total de 119 repartidas entre 35 instituciones, lo que indica el predominio tradicional del clero regular en la infraestructura eclesiástica y devocional y el apego que le tenían los fieles. Esta realidad fue inaceptable para el espíritu secularizador, especialmente después de

mediados del siglo xviii. Bajo la influencia de principios jansenistas, los ministros ilustrados de Carlos III buscaron establecer un catolicismo más austero, práctico y regulado bajo la vigilancia de la Corona, como patrona de la Iglesia en América.[32] La cantidad de cofradías existentes en toda la ciudad constituyó una expresión de la fe espontánea y comunitaria alimentada por costumbres locales a través del tiempo; su vinculación con los cofrades fue íntima y contractual, ya que tanto los hermanos como las propias cofradías se beneficiaron de lo que fue, efectivamente, una relación práctica.[33] Las cofradías fueron esenciales para el mantenimiento de la devoción, pero también para el sostenimiento de la iglesia en donde se establecieron, ya que cubrían, en nombre de los cofrades, los costos de los servicios parroquiales cuando se requería. La parroquia de San Sebastián llegó a alojar hasta 10 cofradías que, para finales del siglo xviii, ya estaban arruinadas, por lo que el vicario ordenó que se congregaran bajo tres advocaciones: Santa María Santísima de Dolores, Dulce Nombre de Jesús y Purísima Concepción, con el fin de que se pudieran cubrir los gastos de las cofradías y celebrar las fiestas de sus santos titulares. Al sumar los bienes de las cofradías sobrevivientes se pudieron pagar los gastos básicos, como un funeral modesto para los cofrades y las fiestas para los santos. En 1791 el rector de la cofradía, el mariscal de Castilla, fue de la opinión de que aun cuando la licencia real para su fundación no pudiera obtenerse, la cofradía consolidada o agregada debía subsistir, ya que era fundamental para el mantenimiento de la parroquia.[34] Como se verá más adelante, este punto de vista más pragmático se enfrentaría con la expansión de la

soberanía del monarca que hizo valer la ley.

En este mismo sentido, el cura de la parroquia de la Santa Cruz y Soledad alegó que se debían mantener las cofradías de su parroquia intactas, aun cuando los requisitos para su fundación no se hubieran reunido. Establecida en 1778 con licencia diocesana, la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad promovió el culto a la Virgen y proporcionó entierro y misa de difuntos para sus cofrades. Además, celebraba una misa de aniversario general para todos sus cofrades, tanto vivos como muertos, así como la festividad de la Virgen, su patrona, día en el que se presentaban sacerdotes a oficiar misa para los miembros de la cofradía a razón de un peso cada una. La cofradía también cubrió el costo de un día del jubileo circular,[35] el mantenimiento de la lámpara del altar de la Virgen y subvencionó los gastos de construcción y decorado de la iglesia parroquial que estaba a punto de concluirse. Además, pagaba los servicios del campanero, el sacristán y los músicos que, de no hacerlo, no los hubiera podido costear la parroquia. En su informe, el cura afirmó lo obvio: "Es natural asumir que la parroquia debe ser auxiliada por las contribuciones de las cofradías y que así debe ser en todo el reino"; añadió que, como no recibían los ingresos de los diezmos, las parroquias de indios carecían de ingresos fijos así como de un clero con prebendas y se veían obligadas a depender de las obvenciones, por lo que, sin la ayuda de las cofradías, los sacerdotes tendrían que abandonar su ministerio, como ya había ocurrido en otras ocasiones. El cura de la parroquia de la Santa Cruz no sólo recordó la utilidad de las cofradías para la estructura parroquial, sino que advirtió enfáticamente que su desaparición sería muy

perjudicial para el bienestar espiritual de la religión y del público en general.[36] En pocas palabras, las cofradías se entendieron como necesarias para el mantenimiento de la fábrica material de las iglesias y para sostener el bien común.

Las parroquias de los barrios estaban lejos de tener lo suficiente para su subsistencia cotidiana. El cura de la parroquia de Santa Ana informó que la hermandad de la Señora Santa Ana y del Acompañamiento del Santísimo Sacramento era la única cofradía en su parroquia predominantemente india. Se lamentó de que la hermandad se encontrara en un estado de ruina total, así es que el provisor, que ya se había percatado de las condiciones míseras de las parroquias más pobres, decidió que subsistiera, especialmente porque estaba dedicada al Santísimo Sacramento, y la colocó bajo el cuidado temporal de Dionisio Pérez Valope, uno de sus cofrades.[37] Por otro lado, San José, que tenía una cofradía de la misma advocación, pudo cubrir más gastos. Esta cofradía ofreció funeral y entierro para sus cofrades y cubrió el costo de las misas y celebraciones en los dos días de fiestas principales que conmemoraba anualmente, así como las procesiones en los días 19 de cada mes. Los fondos sobrantes los invertía en la edificación de la nueva iglesia, en donde se construía un altar principal para el uso de la cofradía.[38] Así, a pesar de las nuevas políticas, las cofradías continuaron su vinculación y sus compromisos con las necesidades materiales y humanas de las iglesias hasta por lo menos finales del siglo XVIII.

El caso de la Cofradía de Santo Tomás Apóstol bajo el patrocinio del Santísimo Sacramento es instructivo. Se fundó en la parroquia de Santo Tomás y la Palma el 22 de mayo de

1773, con el objetivo de promover el culto al Santísimo Sacramento como la devoción principal de la parroquia. Las cuotas o cornadillos de 17 reales semanales se invirtieron en ofrecer a sus cofrades una buena muerte, funeral con música y entierro. Estos fondos también se utilizaron para pagar las celebraciones de la parroquia el jueves y viernes santos, así como el último día del júbilo circular y para la celebración de una misa solemne el día de la fiesta de santo Tomás. La cofradía también estuvo dedicada al acompañamiento del Santísimo Sacramento cuando salía en viático[39] y costeaba el aceite para las linternas portadas por los cofrades al acompañar al Santísimo, los ornamentos y el carruaje que transportaba al sacerdote.[40]

El cura informó que, en sus inicios, la cofradía había tenido muchos cofrades y cumplido con sus responsabilidades en tiempo y forma, pero que después de dos epidemias virulentas, muchos hermanos habían muerto y los ingresos habían disminuido, por lo que se quejó de que había quedado abandonado para sostener la devoción con sus propios recursos.[41] En este caso, el provisor no quiso violentar a la parroquia, especialmente cuando la cofradía estaba dedicada a honrar al Santísimo, devoción que la jerarquía eclesiástica intentaba fortalecer. En 1791, ordenó que a la Cofradía de Santo Tomás se le agregaran la de San Crispín y el Santo Cristo de la Expiración, establecidas en el convento de Santo Domingo en 1733 y 1786, respectivamente. Como parte de la restructuración de las devociones de la ciudad, unas a expensas de otras, el provisor también decidió agregar a Santo Tomás la Cofradía de San Benito de Palermo, fundada por pardos y mulatos en 1765 en el convento de San Francisco;

Santa Ifigenia, también de pardos y mulatos, establecida en 1744 en el convento de los mercedarios, y del mismo convento, San Antonio de Padua, fundada en 1754. Todas estas cofradías se fusionaron para después dividirse en dos: las del Santísimo Sacramento y Santo Tomás que, para asegurar su buen funcionamiento, reunieron sus ingresos colectivos y formaron un fondo común. Sin embargo, a pesar de la reorganización, no se pudo reunir el dinero suficiente para pagar las patentes pendientes de Santa Ifigenia y el Santo Cristo de la Expiración. Debido a su centralidad para un proyecto devocional más regulado de las autoridades eclesiásticas, el cura de la parroquia de Santo Tomás accedió a continuar sosteniendo el culto principal al Santísimo Sacramento en perjuicio de las demás devociones.[42] Aunque las cofradías jugaron un papel sustancial en el mantenimiento de las iglesias y consecuentemente de los sacerdotes, también se dieron casos en los que el cura o los oficiales de las cofradías tuvieron que sostener a una cofradía para cumplir con sus obligaciones materiales y espirituales.

La parroquia de Santa María la Redonda es otro ejemplo. La Cofradía de Esclavos y Acompañamiento del Santísimo Sacramento y Nuestra Señora de la Asumpción, fundada en 1775, también tuvo varios compromisos con la parroquia. Apenas 13 años después de su fundación, las contribuciones de sus cofrades fueron insuficientes para cumplir con todas sus obligaciones, especialmente con el sostenimiento de su devoción. En una reunión que celebró su mesa directiva con el cura párroco, éste accedió a cancelar muchas de las deudas que tenía la cofradía con la parroquia y la mesa se comprometió a complementar los fondos de la hermandad de

sus propios bolsillos. Por estos años, las parroquias y las cofradías más pobres subsistieron con muchas dificultades debido a las epidemias, que aumentaron la carga de financiar los funerales y entierros de sus fieles y cofrades respectivamente. En 1791, el provisor tomó medidas para ayudar a la parroquia de Santa María la Redonda y ordenó a la cofradía que se consolidara con otras hermandades para fortalecerse y al mismo tiempo auxiliar a la parroquia. Con el fin de ayudar a la parroquia, no se dudó de nuevo en desagregar las cofradías asentadas en los conventos de religiosos y monjas. En este caso, se apartaron de sus capillas originarias Santa Cruz y Nuestra Señora del Destierro, establecida en 1777 en el convento de Santa Isabel; Santa Cruz, apenas fundada en 1791 en el Colegio de San Pedro Pascual de Belem; Nuestra Señora de los Dolores, también de San Pedro Pascual, y Nuestra Señora de Loreto, establecida en el convento de San Juan de la Penitencia desde 1779. Como parte de la política devocional de las autoridades eclesiásticas, la devoción principal de las cofradías agregadas debía ser la del Santísimo Sacramento.[43]

Para la última década del siglo XVIII, la jerarquía eclesiástica, en conjunto con los oficiales reales, intentó concentrar las devociones en torno al Santísimo Sacramento como culto oficial de la monarquía católica, según los dictados tridentinos. Como para esas fechas muchas cofradías habían perdido miembros o estaban en la bancarrota, las autoridades eclesiásticas aprovecharon para restructurar la geografía devocional al extinguir unas y extraer otras, especialmente de los conventos de religiosos y religiosas, para agregarlas a las parroquias bajo la devoción oficial del Santísimo Sacramento.

Al amalgamar las diversas cofradías dedicadas a los santos, imágenes de la identidad y devoción tradicional propias de las diversas comunidades locales, bajo el culto sancionado del Santísimo Sacramento, los reformadores borbónicos se enfocaron en un objetivo más popular dentro del proceso de la secularización renovado al centralizar la autoridad en su expresión religiosa.[44] Esta tendencia se puede apreciar gráficamente en el cuadro de la página siguiente.

CUADRO I.1. *Cofradías y parroquias*

Agregaciones en el interior de la misma iglesia

Parroquia del Sagrario

Convento de Santa Catarina de Sena

Parroquia de San Pablo

Iglesia de la Santísima

Agregaciones desde el interior y el exterior de una iglesia

Parroquia de la Santa Veracruz

Parroquia de San Sebastián

Parroquia de la Santa Cruz y Soledad

Parroquia de Santa María la Redonda

Iglesias receptoras de agregaciones desde el exterior

Parroquia de Santa Catalina Mártir

Parroquia de Santo Tomás y la Palma

Iglesias que sufrieron desagregaciones

Conventos de religiosos

San Francisco

Santo Domingo

La Merced

Belem de los Mercedarios
San Hipólito
San Juan de Dios
Espíritu Santo
Hospital Real

Conventos de monjas

Santa Clara
Regina Coeli
Santa Isabel
San Juan de la Penitencia

Capillas

Capilla de Manzanares

Iglesias que sufrieron extinciones de cofradías

Santo Domingo
San Agustín
Convento de Santa Isabel

Fuente: ANG: Ramo Bienes Nacionales, 574, exp. 2; Ramo Historia, 314, exp. 1; exp. 9; Ramo Cofradías y Archicofradías, 18, exp. 7.

Un total de 45% de las instituciones que enviaron información fue afectado por las directrices del provisor y el arzobispo. Puede observarse que, en el caso de las iglesias donde se efectuaron las agregaciones entre las cofradías existentes, una, Santa Catarina de Sena, perteneció a un convento de monjas (las monjas recaían bajo la jurisdicción episcopal) y el resto fueron parroquias o iglesias bajo la jurisdicción parroquial. Sin embargo, de las seis iglesias a las que se agregaron cofradías, tanto de las que se tenían establecidas en su interior como de las que provinieron de

otras iglesias, todas fueron parroquias. Cuatro de ellas, San Sebastián, Santa Cruz y Soledad, Santa María la Redonda y Santo Tomás y la Palma, correspondieron a los barrios más populares, mientras que dos de las parroquias afectadas, Santa Veracruz y Santa Catalina, demuestran que las parroquias más adineradas también tuvieron que contribuir al fortalecimiento de la estructura parroquial de la ciudad. De un total de 10 iglesias beneficiadas por las agregaciones, todas menos una fueron parroquias o sus afiliadas. Por otro lado, de las 13 instituciones eclesiásticas que perdieron cofradías, 12 fueron conventos de religiosos, monjas o instituciones vinculadas a las órdenes, y representaron 52% de la totalidad de los establecimientos religiosos afectados.[45]

La embestida en contra de las cofradías estuvo dirigida con más intensidad a las de indios. Se criticaron ferozmente sus fiestas religiosas como exuberantes y sus expresiones religiosas como manifestaciones paganas. La situación en la Ciudad de México no fue la misma, ya que en ella convivieron cofradías tanto de indios como de castas con las españolas, y muchas hermandades incluyeron cofrades de todos los grupos sociales. Hacia el fin del reinado de los Austria, las cofradías manifestaron y garantizaron la naturaleza jerárquica de una sociedad de cuerpos y se percibían, en general, como instituciones de gran utilidad y beneficio para todos los fieles. Sin embargo, la visión de la monarquía borbónica fue diferente, ya que vio a las cofradías con suspicacia y cada vez más como una amenaza local al nuevo sistema de gobierno más vertical que intentaba establecer. Las cofradías dejaron de aceptarse como comunidades de devoción y de caridad cristiana, así como cuerpos integrantes de la monarquía, para

distinguirse como asociaciones de fieles devotos que debían seguir los preceptos tridentinos establecidos y sostener la estructura diocesana bajo la autoridad del obispo.

II. Imágenes de la monarquía católica

> Mientras vive el espíritu aprisionado en el cuerpo, de tal modo depende de él en sus obras, que ninguna cosa llega a su conocimiento sin pasar primero por el examen de los sentidos, puertas en que se registran las noticias del alma; más aunque todos tienen suficiencia para informarla ninguno tanta eficacia como la vista, para moverla. Menos se exitaron siempre los afectos interiores por el informe del oído, que se movieron por el examen de los ojos.[1]

Las exequias para un monarca

Un viernes de 1666 por la tarde se celebraron las exequias de Felipe IV de Habsburgo en la Ciudad de México, capital del virreinato de la Nueva España. El llamado *Rey Planeta,* inmortalizado por los cuadros del célebre pintor Diego Velázquez, su protegido, había muerto un año atrás, en 1665, después de 44 años de reinado. La gran ciudad, como tantas otras, se volcó a la calle para manifestar sus respetos y su lealtad, pero también para demostrar en un cuadro viviente la presencia innegable de la monarquía católica con todos sus componentes y en todo su esplendor.[2]

Recordemos que la sociedad novohispana, por lo menos hasta el reinado de Carlos III (1716-1789), duque de Parma, rey de Nápoles y de Sicilia y, a partir de 1759, rey de España, cuando se intentó transformar el sistema de gobierno de manera más acelerada, había sido una sociedad sin Estado en la que el derecho y la religión cristiana católica le confirieron cuerpo y alma a la monarquía.[3] Para entender la transformación que se avecinaba en el sistema de gobierno, es importante evocar que la ley, a diferencia del Estado, no tuvo el monopolio del poder y que, por el contrario, fue el ambiente en donde operó un cúmulo de diversos grupos

sociales, o cuerpos, con sus privilegios y ordenamientos jurídicos respectivos; por eso la Nueva España, como parte de la monarquía universal, fue un mundo plural. Por lo mismo, se conformó por un cosmos de autonomías en el que todos los cuerpos, en su interior y en su correspondencia con los demás, construyeron redes de relaciones transpersonales. En este universo no se comprendió al individuo como categoría política, ya que una persona aislada de la comunidad, la verdadera representante política, era inconcebible.[4] Por otra parte, el concepto *moderno* de la soberanía aún no se implantaba, por lo que ni el monarca ni el papa fueron enteramente soberanos, ya que sus poderes respectivos provenían de Dios, el único que reunía la soberanía absoluta e infinita.[5] Tanto el gobierno terrenal como el celestial, fundidos y autónomos a la vez, actuaron juntos dentro de la monarquía universal y representaron las estructuras jerárquicas de la sociedad y la permanencia de un orden preestablecido. Los siguientes capítulos intentan retratar algunas expresiones de la comunidad de fieles en la Ciudad de México antes de las reformas, así como examinar unos momentos más de las transiciones finiseculares dentro del contexto de dichas comunidades.

Una de las formas más efectivas para entender la sociedad de cuerpos con sus respectivas jerarquías, dentro de un cuerpo mayor, es por medio de lo gráfico. Por una parte, la representación evoca de una forma más nítida un concepto de gobierno y de ejercer la política difícil de comprender desde un punto de vista contemporáneo y, por otra, en la Nueva España, como otras sociedades de la época, frecuentemente se recurría a las representaciones visuales callejeras como

mecanismos efectivos para manifestar el orden establecido al estar presentes todos los cuerpos políticos y otras comunidades que constituyeron la monarquía católica en su expresión novohispana.

La narración de las pompas fúnebres para el monarca nos ofrece un retrato que nos permite entender el conjunto de la monarquía en vísperas de las reformas borbónicas.[6] Las autoridades virreinales y eclesiásticas y los demás cuerpos de la sociedad manifestaron su pesar oficial en un despliegue espléndido de luto público; es decir, a la vista de todos los fieles-súbditos, en donde el poder cobraba realidad precisamente al ser *público* en el sentido de hacerse notorio y entendido por todos.[7] La ceremonia solemne que tuvo lugar aquel viernes por la tarde fue, entonces, tanto una conmemoración fúnebre y exaltación de la monarquía como un rito de potestad local de la Muy Leal e Imperial Ciudad de México y no tanto de la autoridad del virrey. El autor de la narración de las exequias, Isidro de Sariñana, había sido cura de la Santa Veracruz y, aunque su relato encumbra al monarca difunto, enaltece a la ciudad a lo largo de su escrito al dar, por ejemplo, una descripción orgullosa y detallada de la estructura de la catedral: "Estando ya perfeccionadas todas las partes y cuerpos del túmulo, se fueron conduciendo a la Santa Iglesia Catedral, cuya fábrica correspondiente a la opulencia de estas regiones es digna de la corte de un imperio; de la metrópoli de un mundo; de la fundación de un Carlos Quinto; del Patronato de los reyes católicos de España".[8]

En un mundo de autonomías diversas y comunidades de fieles igualitarias, una de las formas más cotidianas y acostumbradas de hacer política era por medio de la

preeminencia, entendida como una preferencia de que gozaba un cuerpo frente a otro por mérito o estatus especial. Sin embargo, la efectividad de la preeminencia sólo funcionaba por medio de ritos y ceremonias públicas, íntimas o masivas, frente a los ojos de los demás. En este sentido jugó un papel determinante el orden que debía llevar una procesión, por ejemplo, ya que transmitía el lugar o la jerarquía más o menos privilegiada de cada cuerpo participante y, por lo tanto, de cada uno de los integrantes de los cuerpos que se entendían privilegiados. Los adornos y los lujos y, por supuesto, la calidad de los integrantes, correspondían al orden de precedencia y contribuían al lucimiento del espectáculo.

Para las exequias del rey se convocó a todos los cuerpos de la ciudad y se les indicó su lugar en el acompañamiento simbólico del monarca difunto. El cabildo de la catedral convocó a las cofradías, a los curas beneficiados y al clero, mientras que la Real Audiencia citó a los tribunales, comunidades y prelados del clero regular y a los alcaldes mayores de las jurisdicciones de hasta siete leguas alrededor de la ciudad, para que acudieran las cofradías y comunidades de indios. En el caso de las cofradías, el cabildo eclesiástico resolvió de antemano el lugar que debían ocupar los cofrades y les advirtió, por medio de sus rectores y diputados, que todos debían ocupar su lugar correspondiente conforme "a sus antigüedades, bulas y privilegios".[9] Todas las comunidades de la Nueva España estarían representadas en la capital del virreinato en una manifestación formal de todos sus cuerpos, garantes del orden político y social, que ocuparon sus lugares rigurosamente asignados para evitar cualquier riña de preeminencia, rasgo habitual en las

procesiones.

Al alba del viernes se reunieron en el palacio virreinal la Real Audiencia, tribunales y comunidades de religiosos para que, junto con el virrey, comenzara el acompañamiento del féretro simbólico del monarca. La catedral repicó sus campanas, que fueron emuladas sucesivamente por todos los campanarios de las iglesias y capillas de la ciudad. El espacio de la urbe se estructuró en territorios parroquiales, pero también las campanas ordenaban el día, ya que convocaban a la oración, al trabajo o al descanso, "incluso el repique de las campanas tenía su propia jerarquía, con indiscutible primacía de la catedral, cuya voz era repetida en círculos progresivos".[10] Con especial sensibilidad, Sariñana relata el papel de las campanas cuando, días antes, desde la puerta del palacio virreinal, se pregonó la muerte del monarca por los regidores de la ciudad:

> […] inmediatamente hizo la seña el corregidor al pertiguero de la Santa Iglesia Catedral, que estaba prevenido en lugar oportuno; y luego dio principio la Santa Iglesia a la señal de doscientos golpes de campana, con la mayor de su torre, presea de singular estimación, por lo grande y grave de su sonido, que esta vez pareció voz, pues todo lo que faltó de sensible al metal, le sustituyó de sentimientos el pueblo […] no parecía que sonaba tocada, sino que hablaba sentida […] Fue prosiguiendo la Santa Iglesia en su señal con tanta pausa que duraron los doscientos golpes de campana, desde las once hasta las tres en punto de la tarde; y luego que se acabaron, con todo el golpe de sus campanas, que son veinte, cuya concertada variedad es de admirable armonía, se dieron siete clamores o redobles […] a que hicieron eco, y correspondieron instantáneamente […] los dobles de setenta y tres iglesias de parroquias, conventos, universidad, colegios, hospitales y ermitas que tiene esta Imperial Ciudad. Duró el doble hasta las ocho de la noche y continuóse todos los días siguientes hasta el de las honras […] repetíase a las horas del alba, medio día, y oraciones, siguiendo todas las iglesias el ejemplo de la matriz con tan funestos clamores.[11]

Con las calles abarrotadas, el ayuntamiento se reunió en la capilla real del palacio en donde ya esperaban las comunidades de religiosos y el clero, a cuyos miembros se les habían entregado velas de media libra mientras que a los prestes, ministros prelados de las religiones, curas y cabildo eclesiástico se les proporcionaron velas de una libra de cera de

bujía (cera pura de abeja). Todo objeto estuvo marcado del significado que correspondía al prestigio del cuerpo que lo ostentaba. Los religiosos habían salido de sus conventos principales en gran número con cruces, ciriales, ministros y prestes, "porque procurando cada uno aventajarse en estos días" convocaron a los hermanos de los conventos de las proximidades de la ciudad para aumentar sus filas y lucimiento; estas ocasiones proporcionaron momentos para que las órdenes compitieran en una lucha vistosa y devota de preeminencia. Sin embargo, a pesar de la cantidad de integrantes, Sariñana nota que los contingentes caminaron en silencio, con calma y devoción, lo que tuvo como propósito transmitir una imagen edificante para todos los espectadores. Llegaron al palacio, además, los colegiales de San Juan de Letrán, ataviados con ropas de paño morado y escudos con las armas reales en el pecho; ellos recibieron hachas de seis libras (velas de cera grandes y gruesas de cuatro pabilos) y cantaron responsoriales en la capilla.[12] Mientras se reunían los contingentes en el palacio, se encendían en la catedral las velas del túmulo real y de los altares. En todo el túmulo ardieron 961 luces cuya cera pesó 2 425 libras. Las luces fueron tan gruesas y finas, para iluminar a tan digna persona, que se encendieron a las dos de la tarde y se apagaron a las once de la noche sin que se acabaran, y al día siguiente se volvió a prender la misma cantidad antes de las seis de la mañana y duraron hasta las dos de la tarde.

El cabildo eclesiástico emprendió su caminata hacia el palacio a las tres y media acompañado de la Ilustre Archicofradía del Santísimo Sacramento y Caridad, que nunca faltaba en las procesiones grandes. La archicofradía

llevaba su insignia imponente: un Cristo de bronce encarnado, regalo del papa Pío V en conmemoración de su fundación, que sólo se ostentaba en ocasiones solemnes. El Cristo estaba en su cruz de oro sobre asta de plata con manguilla de tela negra bordada de oro que colgaba desde los pies del crucifijo hasta el tercio del asta. Encabezó la archicofradía su rector, Fernando Altamirano de Castilla y Velasco, conde de Santiago de Calimaya, junto con seis diputados, todos provenientes de los sectores más privilegiados, "y lo son siempre caballeros y republicanos de la primera calidad". Los mayordomos y el secretario portaron cetros de plata con las insignias de la archicofradía y todos vestían con "lutos largos de lobas y chías". Les seguían el pertiguero y los mozos de coro con la cruz alta con manga de tela negra escoltada por el subdiácono y los acólitos con ciriales e incensarios, detrás de los cuales caminó todo el clero, con lobas de bayeta y sobrepellices, dividido en dos hileras en medio de las cuales se ubicaron el maestro de ceremonias, el celador y la capilla de música.

El próximo bloque lo integró el cabildo catedralicio con seis caperos a la cabeza, con pluviales de terciopelo negro, seguidos por los curas de las parroquias de Santa Catalina Mártir, la Santa Veracruz y Sagrario, y por los capitulares con sobrepellices, capas de oro redondas y mucetas; en la retaguardia, en el lugar de honor, se ubicaron el chantre y un diácono. Fiel a su afiliación diocesana, Sariñana comentó que, "con este orden, autoridad y grandeza salió de la Santa Iglesia el cabildo, por la puerta de en medio de la fachada principal".

Mientras salía el cabildo de la catedral, la audiencia, su contraparte civil, salió de su sala de acuerdos con los

tribunales, ciudad, universidad y consulado a las habitaciones del virrey. Allí traspasaron las insignias reales a los oficiales de la real caja de la ciudad y, "observando sus antigüedades", se le entregó el cetro al tesorero, el estoque al contador y la corona al factor, mientras que el virrey, Antonio Sebastián de Toledo, marqués de Mancera, le confió el lábaro real al conde de Santiago de Calimaya. Todos llevaron lutos de lobas largas, capuchas arrastrando y chías.

Reunidos todos los contingentes, dio comienzo la pompa procesional desde el palacio hacia la catedral. Los integrantes de la procesión se colocaron cuidadosamente en orden de importancia y antigüedad, con los cuerpos más destacados situados hacia el final, cerca del virrey que cerraba la procesión. Estas ceremonias fueron de las pocas actividades públicas y masivas de celebración o conmemoración que ofrecieron espacios para compartir emociones colectivas y representar a la sociedad ideal.

Encabezaron la procesión luctuosa en orden de antigüedad las 16 cofradías de negros, mulatos, chinos e indios tarascos; el grueso de los cofrades vestidos de luto, con cirios de dos libras en las manos, avanzó por delante de sus estandartes, portados por sus rectores respectivos, bordados con sus insignias e imágenes patronales y a su lado los diputados con varas negras. Después siguieron, también en orden de antigüedad, las repúblicas de indios tanto de la ciudad como de los alrededores, con 82 cofradías, 47 de las cuales pertenecían a los barrios urbanos. Los caciques principales, oficiales de república, alcaldes y gobernadores iban con lutos largos; los cofrades con cirios, y los diputados y mayordomos con bastones, mientras los rectores sostuvieron los

estandartes que señalaban las diferentes cofradías. El contingente de 4 000 personas lo cerraron los gobernadores de los barrios y cabeceras principales "con tanto orden, compostura y sentimiento que se aumentaba el nuestro, viendo que [...] siendo vasallos tan nuevos, cabían demostraciones de muy entendidos en la pérdida, y el dolor de muy antiguos en la fidelidad y amor de su rey". La república de indios participó como lo que fue, una parte integral del cuerpo político de la monarquía.

Detrás de las cofradías de indios venían los 25 alumnos del Colegio Real de San Juan de Letrán con sus hachas encendidas y su preste, seguidos por 19 cofradías de españoles de la Expiración, la Coronación, San Vicente, Tránsito de Nuestra Señora, San Nicolás Penitente, Jesús Nazareno, Sangre de Cristo, Humildad y Paciencia de Cristo, Despedimiento, San Crispín y San Crispiniano, Santa Ana, San Juan de la Penitencia, Santo Nombre de Jesús, Santo Entierro, Soledad de Nuestra Señora, Arcángel San Miguel, San Cosme y San Damián, Santísima Trinidad y Santa Veracruz. A diferencia de las cofradías indias, estos cofrades portaban cirios de cuatro libras de cera de bujía seguidos por sus diputados con cetros de plata que denotaban su posición destacada en la sociedad y, según la costumbre, con sus rectores al final de cada una de sus respectivas cofradías llevando sus estandartes distintivos. El último y más prominente lugar, en esta ocasión, lo compartieron las tres cofradías más eminentes: San Cosme y San Damián, Santísima Trinidad y Santa Veracruz de los Caballeros. Sus cofrades marcharon intercalados en un solo bloque, en señal de igualdad, mientras que sus rectores con sus estandartes

también caminaron juntos en la retaguardia; sin embargo y a pesar de todo, la ceremonia no pasó sin incidentes, ya que la Tercera Orden protestó porque su lugar de costumbre había sido usurpado. Después de una reflexión cuidadosa, se acordó que por única vez debía tomar su lugar delante de las cofradías combinadas sin que en la práctica significara el agravio de sus derechos; así se llegó a un arreglo negociado de un problema político espinoso de precedencia.

Siguieron los colegios, primero los colegiales de San Ramón con mantos morados y becas de grana, después los del seminario de San Ildefonso: los gramáticos con mantos azul oscuro y becas más claras, y los artistas, juristas y teólogos con becas moradas. Al final desfiló el Colegio de Cristo Viejo de Todos los Santos, el más antiguo de la real universidad, con mangas y bonetes de bayeta.

A continuación se colocaron las comunidades religiosas que sumaban un total de 1 076 participantes. En primer lugar, los 36 miembros de la hermandad del glorioso mártir San Hipólito, luego 40 religiosos del orden de San Juan de Dios, 130 integrantes pertenecientes a la Compañía de Jesús "sin cruz, ministros ni preste conforme a su estilo", 120 de Nuestra Señora de la Merced, 80 carmelitas descalzos, 180 agustinos, 340 franciscanos junto con los descalzos de la observancia y 150 dominicos. A cada orden, salvo los jesuitas, le seguía su cruz ceremonial, un subdiácono, acólitos con ciriales y el provincial acompañado por un diácono.

La Archicofradía del Santísimo Sacramento tuvo un lugar de honor al preceder al conjunto de 1 325 miembros con velas de "la lucida, noble y docta clerecía de esta ciudad", que le abrieron camino a tres curas de las parroquias de españoles,

seguidos por el cabildo eclesiástico con la cruz de la catedral. Tanto la archicofradía como el cabildo siguieron la misma formación que tuvieron cuando salieron de la catedral hacia el palacio virreinal.

La segunda sección de la procesión la integraron las comunidades y los tribunales reales comenzando por todos los ministros menores de la real audiencia, como los tenientes de alguacil mayor de corte, los receptores y los procuradores; siguieron el protomedicato, el consulado y la real universidad con sus bedeles con mazos de plata; luego el secretario, los maestros, los doctores y el rector vestidos de luto. Continuó el cabildo, justicia y regimiento "de esta muy noble y leal ciudad" seguido por las insignias reales escoltadas en doble fila por los caballeros de las órdenes militares de Santiago, Alcántara y Calatrava, ataviados con mantos y hachetas de bujía. Siguieron el canciller de la real audiencia, los contadores de alcabalas y tributos y los contadores mayores del tribunal de cuentas.

Después de los tribunales marchaba la real audiencia, "dando complemento su autoridad al acompañamiento". Entre el alguacil mayor y el fiscal de lo civil, el conde de Santiago portaba el lábaro, acompañado de dos reyes de armas con las armas reales sobre bastones negros y con cotas carmesí con los escudos de Castilla y León sobre lutos de lobas y chías; detrás, los alcaldes de la real sala de crimen y los oidores secundados por el virrey, "coronando el acompañamiento con su grandeza", con luto de falda más larga llevada por un gentilhombre y a su lado izquierdo el oidor más antiguo. Los soldados de la guardia del virrey con lutos cortos escoltaron de ambos lados a los representantes

del gobierno y la justicia, y 10 pasos atrás marcharon tres compañías de infantería de los batallones de la ciudad. Al ocaso, finalmente llegó el acompañamiento a la catedral, y las cofradías tomaron la nave procesional de la derecha, mientras los del ayuntamiento depositaron sobre la urna real las insignias al mismo tiempo que el alférez real de la ciudad dejó su estandarte al pie del lábaro "en demostración del dolor de esta imperial ciudad en las exequias de su rey".[13]

La procesión fue una manifestación de la monarquía católica donde la Iglesia y la fe jugaron un papel fundamental. Bajo los Austria, Carlos I y Felipe II (1556-1598) habían desplegado en Europa sus ejércitos y recursos en defensa de la fe mientras intentaban preservar la integridad imperial. Estos dos principios llegaron a la Nueva España como parte constitutiva de la conquista. El patronato real había sido también el resultado de la bula papal *Universalis Ecclesiae*, emitida por Julio II en 1508,[14] que permitió emprender la conquista como un esfuerzo conjunto entre la Iglesia y Corona. Sin embargo, la relación fue paradójica, ya que la Corona entendió a la Iglesia como auxiliar, pues el monarca se reconoció como vicario de Dios en la tierra y, por consiguiente, tanto el clero como los fieles le debían lealtad y obediencia. Al final, la dinastía dejó una gama de cuerpos, cada uno con sus preceptos, privilegios y costumbres particulares que compartieron el poder de la monarquía.[15]

La ciudad ceremonial

La ceremonia expresó la naturaleza comunitaria y religiosa de los cuerpos que integraron a la sociedad novohispana y demostró que las prácticas rituales estuvieron presentes como actividades fundamentales de la vida devocional urbana. Las

cofradías promovieron y participaron masivamente en las diversas ceremonias civiles, como se acaba de ver, pero también en las sagradas en los días de fiestas universales, como el Corpus Christi y la Semana Santa o en las más locales festejadas los días de los santos titulares en las parroquias, iglesias y capillas de toda la ciudad. No obstante, las cofradías no fueron las únicas comunidades que organizaron prácticas devocionales, ya que otros cuerpos, como el ayuntamiento y los gremios junto con las diversas órdenes religiosas, también dispusieron y participaron en ceremonias públicas tanto civiles como devocionales. El ayuntamiento de la Ciudad de México, por ejemplo, organizó la célebre fiesta del pendón el día de San Hipólito, para conmemorar la caída de Tenochtitlan y la entrada triunfante de Hernán Cortés en la ciudad.[16] Esta festividad desplegó elementos políticos y religiosos que, visual y simbólicamente, legitimaron el dominio no sólo de España sino también del cristianismo católico sobre la antigua ciudad indígena.

En las ocasiones públicas, la ceremonia proyectó los principios cristianos de la fraternidad y el bien común al caminar en procesión todos en conjunto.[17] La hermandad se hizo notoria en estas ocasiones y extensiva al resto de la sociedad, que presenciaba y participaba en sus actos devocionales en los días de las fiestas de sus santos respectivos. Las ceremonias públicas de las cofradías tuvieron el atractivo de reunir en las calles a los fieles de diversos niveles sociales y convertirlos en hermanos por un día, sin que tuvieran que pertenecer a ninguna congregación en particular. Así, las actividades religiosas fueron a la vez de sociabilidad en el ámbito urbano.

La procesión fue parte importante de muchas de las ceremonias religiosas y civiles, y una realidad cotidiana en la ciudad. Todos los días se celebraban las fiestas de los santos que seguían un calendario litúrgico establecido, por lo que se efectuaban procesiones en su honor en torno a su respectiva iglesia o capilla. Sin embargo, las más lustrosas fueron aquellas que se desarrollaron en las fiestas más importantes del calendario litúrgico de todo el mundo cristiano. Masivas e impresionantes, estas procesiones públicas reafirmaron, en público, las jerarquías sociales y proporcionaron un medio visible y simbólico de orden social natural que comunicó armonía al jugar un papel clarificador de la posición política de los rangos aceptados. Este paseo solemne de carácter religioso aseguró la continuación de la estructura social basada en las virtudes y moral cristianas, promovió la cohesión y controló emblemáticamente los conflictos latentes. Como el ámbito religioso imbricó lo social y lo político, las procesiones impulsaron las devociones mientras ofrecieron un espacio de esparcimiento en el que participaron todos los sectores sociales mientras se veneraba al santo. Estos rituales, que se efectuaron prácticamente todos los días del año, fortalecieron la naturaleza devocional cristiana de los novohispanos y, al igual que las procesiones civiles, construyeron un arquetipo de la sociedad ideal.

El Corpus Christi, la Semana Santa y el domingo de Resurrección fueron días de celebraciones devocionales masivas en los que las cofradías tuvieron una presencia fuerte y en los que participaron también los cuerpos políticos del virreinato, la ciudad y la Iglesia, como integrantes de la gran comunidad cristiana católica. La Semana Santa se caracterizó

por ocho días de conmemoraciones exuberantes, desde el domingo de Ramos hasta el domingo de Resurrección.[18] El esplendor de las procesiones en su conjunto demostró la intensidad de la devoción popular en el sentido colectivo, ya que reunió a los fieles de la ciudad, que se esforzaron por lucir a su santo titular y manifestar sus poderes milagrosos, su belleza, su prestigio o su riqueza en una suerte de competencia ritual. Por su parte, los fieles se abocaron a seguir las imágenes por las calles para alcanzar, ver y posiblemente tocar al santo con el fin consolador de allegarse sus favores divinos. La imagen titular fue un indicador de la identidad, importancia y popularidad de cada cofradía, ya que cuanto más milagrosa, hermosa y ricamente ataviada, más devotos atraería. En Europa, la devoción en torno a las imágenes había dividido al mundo cristiano. La Reforma condenó al cristianismo católico por su excesivo amor a las imágenes que, afirmó, rayaba en la idolatría, entendida por los protestantes como una amenaza a la pureza primitiva de la fe que se debía basar únicamente en la palabra de Dios.[19] En cambio, en la Nueva España la fe se expresó especialmente a través de una infinidad de representaciones divinas que dieron sentido a los fieles, quienes en sus manifestaciones públicas de devoción expresaron las maravillas de lo inefable. Las cofradías fueron una de las vías más populares de esta manifestación religiosa.

En 1722 el arzobispo de México bendijo las palmas y dio comienzo a las largas cadenas de procesiones que caminarían por toda la ciudad durante la semana mayor. La parroquia de Santa María la Redonda encabezó las procesiones el lunes santo, entre un mar de imágenes; al próximo día hizo su

aparición la cofradía de Nuestra Señora del Socorro desde el convento de San Juan de la Penitencia, con su imagen del Tránsito de Nuestra Señora, exquisitamente adornada dentro de una urna de plata y cristal a cuestas; por su parte, los juaninos abandonaron el Hospital de San Juan de Dios el miércoles santo en compañía de sus cofrades y un gran número de nazarenos encapuchados con cruces al hombro.[20]

Las procesiones continuaron a lo largo de toda la Semana Santa con participantes y espectadores en las calles, que le confirieron al paisaje urbano un carácter fervoroso y colorido, aunque las más destacadas y esperadas salieron el jueves y el viernes santos, los días más importantes, pues conmemoran la última cena y la pasión y muerte de Cristo. Una de las ceremonias más notables tuvo lugar en la iglesia de la Santísima Trinidad, que agrupó a por lo menos 12 cofradías. Encabezó la ceremonia el abad de la congregación de San Pedro, quien, en virtud de la unión entre esta congregación y la Archicofradía de la Santísima Trinidad, fungía como el primer consejero de la archicofradía. Antes de salir, el abad lavó los pies de 12 limosneros y, posteriormente, a las cuatro de la tarde, comenzó la magnífica procesión desde la iglesia de la Santísima. La integraron 1 000 hombres con velas, vestidos con túnicas carmesí y las insignias de plata de la Archicofradía de la Santísima Trinidad, que acompañaron a 10 pasos alegóricos. Un paso estuvo dedicado a san Pedro, patrono de la congregación, acompañado de varios curas y el propio abad. A su vez, a las ocho de la noche salió la Archicofradía de la Preciosísima Sangre de Cristo Nuestro Señor de la parroquia de Santa Catalina Mártir con gran cantidad de cirios que iluminaban las imágenes de los

profetas.

Sin embargo, la procesión más destacada de ese año fue la de la Cofradía de las Tres Caídas de Jesús Nazareno, establecida en el convento grande de San Francisco. Los cofrades caminaron por las calles principales con gran devoción, acompañados de los miembros de la primera y tercera órdenes de los franciscanos, quienes se hincaron a lo largo del camino en una demostración de penitencia ejemplar que recordó las tres caídas de Cristo. Uno de los espectáculos más conmovedores que quedaron en la memoria lo realizó el viernes santo de 1582 la Archicofradía del Descendimiento y Sepulcro de Cristo, erigida en el convento imperial de Santo Domingo. Esta cofradía se había fundado para promover la devoción a la muerte y el entierro de Cristo, por lo que todas sus actividades estuvieron encaminadas a tales propósitos. La ceremonia que comenzó al mediodía transcurrió en el altar principal de su capilla, en donde se habían colocado tres cruces para representar el Calvario, y desde donde varios curas bajaron la figura de Cristo de la cruz principal después del sermón. Estas escenificaciones de la pasión apelaban a los sentimientos para vincular a los fieles con el sufrimiento del Salvador e inspirar compasión y devoción.

Posteriormente, un pequeño carruaje mortuorio con una cruz encabezó el primer contingente de la procesión. Tres miembros de la cofradía vestidos de negro caminaron al compás de la música fúnebre, seguidos por otros tres cofrades que portaban estandartes de seda negra con los emblemas de la congregación. En el segundo contingente, otros cofrades llevaban los símbolos de la pasión en bandejas de plata cubiertas con velos negros, mientras otros más tenían

estandartes con los emblemas de la pasión bordados en dorado sobre fondo negro. Siguieron cuatro curas con capas negras, bastones sobre los hombros y cetros de plata en las manos como señal de autoridad. El contingente más importante fue el último, integrado por un coro de dominicos, seguido por cuatro sacerdotes que cargaban la imagen de Cristo dentro de un ataúd de cristal, plata y carey. Siguió la virgen de la Soledad, escoltada por penitentes que se azotaron para brindar una sangrienta exhibición de tristeza y fervor, y las imágenes de san Pedro arrepentido y María Magdalena en llanto. Cerraron la larga procesión numerosos dominicos descalzos acompañados de guardias del virrey y 300 comerciantes con velas.[21]

La presencia religiosa en todos los ámbitos de la vida implicó una mezcla constante de lo profano con lo sagrado, de lo laico con lo eclesiástico, y el esplendor reflejó la riqueza de la comunidad que costeaba el espectáculo de cada cofradía. La mayoría de las cofradías que participaron en las procesiones de 1722 contaron con bastantes recursos. Dos estaban erigidas en los prestigiosos conventos de San Francisco y Santo Domingo, y una en la parroquia de españoles de Santa Catalina Mártir. La Archicofradía de la Santísima Trinidad junto con la Congregación de San Pedro se contaban entre las más ricas y renombradas de la ciudad en el siglo XVIII. La ceremonia pública, entonces, les proporcionó a los grupos de más prestigio la oportunidad de lucir su poder y su elevado nivel dentro de la sociedad por medio de las cofradías. Salir a la calle demostró la solidaridad de los privilegiados que, en un gesto de caridad, compartían su poder con el resto de los fieles que poblaban las calles para

convertirse en hermanos al paso del santo. Por otra parte, las cofradías urbanas más pequeñas o muchas de las indígenas apenas tenían para pagar las luces requeridas para iluminar a su santo, pero como la ocasión lo ameritaba, también salían presentando su mejor cara para afirmar el sentido de sus comunidades y compartir las bondades de sus patronos celestiales. El lucimiento, pero sobre todo la presencia pública de las cofradías, con sus mediadores espirituales y toda su membresía, indicaron la fuerza de la comunidad y de su santo titular, aunque en el día a día el pequeño grupo de cofrades que integraban las mesas directivas de las cofradías decidieran las directrices de estos cuerpos, junto con sus políticas financieras. El grueso de los cofrades, por su parte, se vio favorecido con los beneficios que les otorgaban las cofradías; así obtuvieron fuerza numérica, ceremonial y devocional en las solemnidades públicas y privadas.

La eucaristía y los Caballeros del Santísimo Sacramento

Las cofradías fueron promotoras importantes de la devoción a la eucaristía. La fiesta del Corpus Christi, aprobada desde 1264, se convirtió en una de las celebraciones litúrgicas más sobresalientes del mundo cristiano.[22] En la Alta Edad Media, cuando la adoración a Cristo en la custodia comenzó a ocupar un lugar primordial en la liturgia, la sagrada forma se presentaba en el centro de un sol resplandeciente y se constituyó en un símbolo visible y potente que identificó a la sagrada hostia con Cristo. Posteriormente, la devoción a la eucaristía adquirió importancia ideológica durante la Reforma católica, cuando la Iglesia intentó enfocar la fe y redirigir el fervor de los fieles.[23]

La Archicofradía del Santísimo Sacramento y Caridad, establecida en la catedral metropolitana, fue uno de los cuerpos más destacados de la Ciudad de México. La archicofradía estuvo a cargo de la devoción al cuerpo de Cristo y fue uno de los contingentes centrales de la procesión del Corpus. La fiesta de Corpus Christi es el momento cumbre de la devoción a la eucaristía, y esta celebración proporcionó otra ocasión para que las cofradías, tanto de españoles como de indios, los gremios, las jerarquías civiles y eclesiásticas, el clero secular y el regular se exhibieran en público. En este mismo año de 1722, 85 hermandades integraron la procesión del Corpus con sus estandartes respectivos y con una gran cantidad de imágenes emblemáticas. La imagen más importante, sin embargo, fue la del propio Santísimo Sacramento, que se llevó por las calles cubierta de toldos, enramados y guirnaldas fabricados por las comunidades de indios mientras que los edificios y casas principales lucían adornados con tapices y ricos bordados.[24] Para la segunda mitad del siglo XVIII, la devoción al Santísimo Sacramento se propagó de nuevo cuando, como parte de la política borbónica, se ordenó a cada parroquia erigir una cofradía dedicada al Santísimo.[25] La política se refirió a cuerpos como las cofradías, que se rigieron por estatutos propios y que reflejaron los intereses e identidades de las comunidades locales. La jerarquía eclesiástica buscó extender su control sobre las devociones colectivas contabilizando las cofradías, por lo que la devoción al Santísimo fue un eje para dirigir la fe de forma más institucional.

Con este fin, la Corona exigió que las cofradías se establecieran con licencia real, como estaba asentado en la

Recopilación,[26] y favoreció la creación de cuerpos conocidos como caballeros, lacayos, cocheros o esclavos del Santísimo Sacramento. Con apoyo real, estas congregaciones exclusivas y abiertas únicamente a peninsulares y criollos prominentes se multiplicaron, sobre todo en el último cuarto del siglo XVIII, para resaltar su posición social e impulsar la devoción al Santísimo Sacramento. La Congregación de Cocheros del Santísimo Sacramento de la parroquia de la Santa Veracruz proporciona un buen ejemplo de este tipo de cofradía: la fundaron en 1790 Manuel Púrea, Juan José Castellanos, Pascual Flores, Simón de Lara, Francisco Moralela, Martín Belcho y José García, todos comerciantes de la Ciudad de México. Al otorgarles la licencia, el Consejo de Indias se refirió a ellos como "miembros principales" de la capital y les permitió proporcionar su servicio personal cuando la eucaristía se llevaba en viático a algún enfermo o moribundo de la parroquia. Recordemos que las cofradías fueron comunidades paralelas a las parroquias, que en su mayoría no contaron con los recursos suficientes ni fueron tan aglutinantes como las hermandades establecidas en su interior y en los conventos. La congregación tenía la obligación de proporcionar un coche tirado por mulas para transportar al cura con la sagrada forma y un grupo de hermanos que se turnaran como lacayos del Santísimo. Los hermanos también debían asistir con luces a todas las festividades y procesiones en honor a la eucaristía. Mientras muchas cofradías estuvieron amenazadas de extinción o tuvieron que agregarse a otras congregaciones, los lacayos del Santísimo recibieron licencias y el beneplácito de la Corona en detrimento de las cofradías de mayor arraigo. Así se formó

una suerte de alianza entre los sectores más acaudalados de la ciudad, la Corona y las autoridades eclesiásticas, aunque estos cofrades sufrieron los embates de integrantes de otras hermandades intervenidas por las autoridades. Esta situación paradójica es otro ejemplo de cómo las políticas borbónicas, al querer disolver los privilegios de los cuerpos tradicionales, sólo lograron contrarrestarlos con la creación de nuevos cuerpos que multiplicaron los privilegios, con el fin de que dichos cuerpos nuevos fueran más proclives o susceptibles a los designios de la Corona. Los miembros de estas cofradías eucarísticas incrementaron su poder y celebridad mientras que las autoridades reales y eclesiásticas, por su conducto, intentaron disminuir la cantidad de devociones que dirigían las cofradías. En este caso, el resultado fue más bien un descontento generalizado, ya que las nuevas asociaciones de cocheros fueron demasiado elitistas y las prácticas de los fieles en general estaban bajo la lupa de las autoridades. Sin embargo, desde el punto de vista del gobierno real y eclesiástico, los cocheros se concibieron como un grupo útil para la sociedad, ya que sus miembros eran autosuficientes y podían costear el culto al Santísimo, así como subvencionar a la parroquia en donde estaban establecidos.[27]

Las ceremonias funerarias

Los funerales fueron ceremonias menos grandiosas, pero de una importancia esencial para las comunidades locales así como para cada uno de los fieles cristianos, por lo que ayudar a bien morir fue uno de los fines caritativos primarios de las cofradías, y la salvación eterna, un anhelo personal. Las cofradías retributivas eran asociaciones funerarias y de beneficencia que practicaron este acto de misericordia con sus

cofrades. Los funerales y entierros, además, crearon el espacio para que los hermanos se unieran física y transcendentalmente en el tránsito al más allá de uno de sus cofrades. Por ejemplo, al morir un cofrade de la Congregación de San Pedro, casi la única cofradía con una mayoría de membresía clerical, un pregonero con sombrero y capa negra bordada con la tiara papal entre las llaves de san Pedro, emblema de la congregación, anunciaba el suceso por las calles de la ciudad. El emisario informaba personalmente a cada uno de los cofrades la hora y el lugar en el que se verificaría el funeral. Los estatutos de San Pedro, como los de todas las cofradías, requerían la asistencia a los funerales de todos los integrantes ataviados con túnica e insignia distintiva. Además, se pegaban anuncios en las iglesias de toda la ciudad para evidenciar la importancia que tenía la muerte de un cofrade. La muerte y su ritual fueron asuntos comunitarios y acontecimientos centrales en la vida cotidiana de las cofradías.

El mayordomo normalmente se encargaba de los preparativos del funeral y arreglaba la iglesia de la Santísima, en donde se encontraba asentada la Congregación de San Pedro. El maestro de ceremonias supervisaba el cortejo fúnebre integrado por los cofrades que caminaban silenciosamente o recitaban oraciones mientras recogían al difunto en su domicilio y lo escoltaban hasta la iglesia. La procesión debía transcurrir con la mayor solemnidad, por lo que había oficiales de línea en varios puntos de las filas exteriores de la procesión para mantener el orden. Si un cofrade necesitaba abandonar su lugar, los oficiales vigilaban que saliera en silencio y regresara al mismo lugar sin

interrumpir el orden ni la gravedad de la ocasión. Todo indica que el abandono de las filas era común, ya que la mayoría de las cofradías estipuló en sus constituciones que los maestros de ceremonia debían ejercer su autoridad con respeto y prudencia para obtener la obediencia voluntaria de los cofrades, sin la cual la conducta desordenada de los integrantes llevaría al mal ejemplo y al caos que acabaría con la unidad.

Al llegar al domicilio del difunto, los hermanos esperaban al cura a quien, frente al féretro, se le entregaba la capa negra distintiva de la cofradía. Posteriormente se transportaba el ataúd en medio de la procesión encabezada por la cruz guía y rodeado por el humo del incienso y de las velas. Una vez dentro de la iglesia, se oficiaba la misa de difunto y después los oficiales de la Congregación sepultaban el cuerpo del hermano.[28]

Este ritual, común para todos los fieles cristianos, demuestra claramente la naturaleza comunitaria y fraternal de la ceremonia. Hacia finales del siglo XVIII, por ejemplo, las cofradías retributivas proporcionaron a sus cofrades entre 20 y 25 pesos para costear una mortaja y un ataúd.[29] En 1794 el gremio de los sastres de San Homobono ofreció 22 pesos para todos los costos funerarios. Debido a su unión con la cofradía más grande de la Santísima Trinidad, el cofrade difunto, además, gozó del derecho a recibir todos los beneficios de las indulgencias y las gracias espirituales ganadas por las 187 y 104 misas de aniversario anuales celebradas por la Archicofradía de la Santísima y por la Cofradía de San Homobono, respectivamente.[30] Estos beneficios también los disfrutaron las cofradías de Nuestra Señora de la Guía, Jesús

Nazareno, Ecce-Homo, Preciosísima Sangre de Cristo y el Santo Cristo de la Salud, agregadas a la de Homobono. En la época novohispana las obras pías y las cofradías proporcionaron gran parte de los beneficios sociales más fundamentales, lo que contribuyó en gran parte a su popularidad. Por otro lado, los beneficios espirituales que facilitaron a sus cofrades mediaron sus vidas cotidianas desde el contexto de la comunidad y funcionaron como fuentes de alivio y acompañamiento en el tránsito entre la vida material y la vida eterna. Todas las congregaciones proporcionaban beneficios espirituales, como misas de aniversario de difuntos y oraciones colectivas para la salud espiritual de sus miembros, tanto vivos como muertos.

La visión ideal de la comunidad de fieles asentada en sus constituciones y prácticas, tanto en la intimidad de sus capillas como en las ceremonias públicas, desde sus rituales exclusivos hasta las procesiones ejemplares masivas, tuvo su contraparte real en los numerosos incidentes de desorden, conflicto, desinterés y desobediencia. Lejos de demostrar obediencia a sus reglas y principios, los hermanos a menudo llegaban desarreglados y con retraso a las procesiones, y con frecuencia se suscitaban riñas en torno al orden de precedencia. En todos los casos, los estatutos de las cofradías intentaron evitar estos incidentes imponiendo sanciones monetarias o medidas más severas como la expulsión, en caso de mal comportamiento extremo.[31] Las rivalidades políticas, las envidias personales y, a veces, las diferencias ideológicas en torno a las jerarquías establecidas también provocaron conflictos.

Dos caras de la misma cofradía:

Las disputas ceremoniales tuvieron dos facetas. Por una parte, expresaron conflictos de preeminencia; es decir, de poder, contrarios a la armonía y unidad de la procesión, pero, por otra, pusieron en evidencia la falta de interés por el santo titular y por la comunidad que representaba frente al público de fieles.[32] La actitud contenciosa en el ceremonial contradijo los valores fraternales y de caridad y planteó la necesidad práctica de eliminar todas las fuentes de escándalo manteniendo el control y el orden por medio de la normativa de cada uno de los cuerpos. La ausencia de la armonía equivalía al peor mal, ya que atentaba contra el orden y el bien común no solamente de una cofradía en particular sino de toda la estructura de comunidades que anclaron a la sociedad.

En una ocasión los colegiales del colegio jesuita de San Gregorio, los cofrades de la Archicofradía de la Santísima Trinidad y los integrantes de una hermandad de chinos (filipinos), establecida en el convento de San Francisco, estaban en plena procesión de jueves santo siguiendo sus rutas establecidas y portando sus respectivas imágenes iluminadas por una gran cantidad de luces, cuando, al pasar por el palacio virreinal, repentinamente se encontraron de frente las tres hermandades, lo que provocó un conflicto de poder; como respuesta a la situación se suscitó una confrontación violenta entre los trinitarios y los chinos acerca de quién debía pasar primero. Imperó la molestia y, con la consiguiente confusión, los cofrades se convirtieron en rivales y se atacaron con los símbolos del orden y de la religión: recurrieron a sus bastones ceremoniales y cruces guía como

armas; la batalla dejó un saldo de muchos heridos.[33]

Otro incidente ocurrido el jueves santo, día en que salían en procesión muchas cofradías y se debían cuidar las rutas procesionales de cada una para que no se cruzaran en el camino, proporciona un ejemplo más de las controversias de preeminencia que se podían suscitar entre cofradías. La histórica rivalidad entre la Archicofradía de la Santísima Trinidad y la Congregación de San Pedro salió a relucir en las discusiones acerca de la ruta procesional que se debía seguir en conjunto. El abad de la congregación, con membresía fundamentalmente eclesiástica, propuso salir de la iglesia de la Santísima hacia el palacio arzobispal, mientras que la Archicofradía de la Santísima Trinidad, eminentemente laica y gremial, quería mantener la ruta tradicional por la calle de la Merced. Cualquiera que saliera airoso de la disputa se impondría como el más encumbrado y privilegiado frente al otro y crearía un precedente que en el futuro se convertiría en costumbre. Ninguno de los dos estuvo dispuesto a someterse a la autoridad del otro para no perder potestad pública; al no llegar a un acuerdo aceptable, el abad tomó la decisión dramática de no tomar parte en la procesión, que habitualmente era una de las más vistosas y esperadas de la Semana Santa. No sólo abandonó la procesión sino que también encerró la imagen de san Pedro en el interior de la iglesia.[34] Como era de esperarse, esta determinación osada propició enojos y confrontación especialmente porque infringió el principio de hermandad recíproco que regía a las dos cofradías, y porque privó al resto de los fieles del acceso a la imagen de san Pedro, que se hacía asequible a todos únicamente el día de su fiesta titular y durante la Semana

Santa. La rivalidad entre estas dos hermandades acaudaladas y con membresía prominente daría mucho de qué hablar y perduraría a lo largo de los años.

La interacción de los fieles con sus santos

En gran parte, la veneración a los santos la incitan sus representaciones, vestimentas, joyas y colores junto con las emociones que comunican las expresiones de las imágenes. Asimismo cautiva el esplendor o la austeridad de sus capillas, que invitan a la devoción y en especial el poder portentoso del santo que apela a los sentimientos y las necesidades vitales de los fieles. En el siglo xvi, los conquistadores y los religiosos trajeron la tradición medieval de la veneración de las imágenes que se arraigó en la Nueva España y que se fortalecería en la época postridentina.[35]

La devoción responde en primer lugar a la fe y a la esperanza de que el fiel se libere de las angustias de sus necesidades esenciales. En la Ciudad de México, las representaciones de Cristo, la Virgen y los santos fueron receptoras de devociones colectivas sobre todo durante las ceremonias exclusivas de cada cofradía y en los rituales públicos masivos.[36] Las representaciones divinas constituyeron una fuente palpable del poder que se hacía efectivo a través de la proximidad al santo, por medio de los sentidos y la fe que confería la certeza de que la devoción, manifestada con sentimiento y fidelidad, tenía la capacidad de mover al santo para que concediera la petición deseada. Las cofradías eran promotoras principales de la devoción a los santos, las diversas advocaciones de la virgen María y Cristo. Al encerrar la imagen de su santo patrono en la iglesia, el abad de San Pedro ejerció el privilegio de la congregación de

tener acceso exclusivo a su santo, pero puso en entredicho la virtud de la caridad y de la fraternidad que le restó prestigio a la procesión y rompió la tradición de salir al unísono con la imagen de la Trinidad. Además de privar a las cofradías conjuntas de uno de sus titulares, apartó a los fieles en general del poder del santo.

Las procesiones fueron la parte pública de la vida de las cofradías, pero el sentido de comunidad, la unidad moral y la espiritual se construyeron cotidianamente por medio de las reuniones devocionales en sus iglesias o capillas particulares, la obediencia a las reglas y el uso de las túnicas y los emblemas distintivos en las ceremonias. Estas prácticas no sólo ayudaron a socializar el comportamiento moral sino que promovieron el sentido de devoción entre los cofrades y la comunidad de fieles en general. Por eso la piedad, la oración, las obras de caridad y la participación en las liturgias, y no tanto la doctrina, constituyeron los ejes que le dieron estructura a la vida religiosa y social. Por otra parte, el anhelo de la salvación fue el impulsor común de la vida que cohesionó a las comunidades y accionó la fe en casi toda la población novohispana. Los fieles, entonces, sabían que la ayuda espiritual y material se podía encontrar por medio de la súplica a la representación de Cristo, la Virgen o un santo y gracias al intercambio de mandas, limosnas y oraciones por favores celestiales en un acto de reciprocidad espiritual.

Una característica común de la vida de los fieles fue la de recurrir a la súplica colectiva en tiempos de crisis generalizada, como una peste o sequía. La virgen de los Remedios, por ejemplo, fue muy venerada en tiempos de sequía, como lo fue la virgen de Guadalupe en tiempos de

diluvios, aunque otras imágenes también fueron objeto de súplicas colectivas. Durante estas crisis el poder de las representaciones divinas rebasó la reducida comunidad de parroquias o cofradías.

La imagen de Cristo Atado a la Columna que se veneraba en la iglesia de Santa Catalina Mártir tenía poderes contra la peste. En 1659, después de una epidemia de viruela mortífera, el arzobispo ordenó a la cofradía que llevara su imagen del Cristo a la catedral. Al sonar la hora simbólica de las tres de la tarde, las demás cofradías se reunieron frente a la parroquia con sus distintivos y comenzó una procesión de súplica rumbo a la catedral encabezada por los cofrades del Cristo Atado vestidos de negro y con velas en la mano. Las órdenes religiosas, el clero secular y algunos fieles destacados también participaron, y el arzobispo, acompañado de su cabildo, recibió la imagen en la puerta de la catedral. Mientras el coro entonaba la letanía, el arzobispo bendijo la imagen, que se instaló en el altar principal, y los canónigos comenzaron una novena suplicándole poner fin a la calamidad. El arzobispo le dio más autoridad a la ceremonia al oficiar la misa solemne para luego abrir las puertas al grueso de los fieles, para que imploraran a la imagen milagrosa que debía librarlos del peligro. Nueve días después, terminó el ritual y la imagen regresó a su capilla.[37] De esta manera, la comunidad asociada en torno al Cristo Atado hizo extensivo el poder de su imagen a todos los fieles que lo necesitaran en tiempos de crisis.

La sola presencia de una representación divina era suficiente para establecer su verdad. Ante los ojos de los fieles no existía duda de que las imágenes que veían, como la Trinidad, la virgen Dolorosa o el Cristo Atado, realmente

existían. La representación física le dio personalidad al santo; además, al asociarlo con algún atributo, como la protección contra la peste o el poder de sanar, la imagen no sólo se percibía como milagrosa sino que se convertía realmente en milagrosa; de allí la algarabía que se suscitaba cuando se seguía al santo en procesión para mirarlo y tocarlo y así impregnarse de su poder y santidad. Tocar al santo hacía patente su cercanía y vecindad.[38]

Las oraciones dirigidas a las imágenes portentosas contribuyeron aún más a robustecer sus características y fama milagrosa, ya que la devoción de los fieles y la respuesta divina evidenciaron la potencia milagrosa de las imágenes. Así se constituyó una suerte de contrato, mediado por la cofradía, entre el santo y el cofrade y también con los fieles en general, cuando se compartía la imagen en días de fiesta y se elevaban las oraciones en comunidad. Como la promoción del culto divino fue una característica de la vida devocional de la cofradía, se puede decir que estas comunidades morales tuvieron, a la vez, la responsabilidad de promover la oración y de proporcionar el contexto adecuado para llevarla a cabo.[39]

Muchas devociones de las cofradías se formaron en torno a Cristo y a la Virgen en sus diversas advocaciones, como las de Nuestro Señor de las Tres Caídas, de Burgos, de la Exaltación, el Ecce-Homo o el del Dulcísimo Nombre de Jesús, y la virgen de Dolores, de Valvanera, del Carmen, de la Luz, de la Concepción, del Rosario y, naturalmente, la de Guadalupe, aunque en la Ciudad de México no parece que su advocación fuera tan popular entre las cofradías, posiblemente por la fuerza de la devoción a la Guadalupana en sí. Pero la fe también giró en torno al culto a los santos. Aunque la

eucaristía se convirtió en un símbolo de poder promovido por las autoridades que, a la larga, se extendió, no logró debilitar el culto a los santos. Muchas devociones permanecieron presentes en la mentalidad de los fieles y los santos estuvieron bien representados como titulares de las múltiples cofradías, ciudades y pueblos. Entre las advocaciones más conocidas estaban las de san Antonio, san Francisco, san José, santa Ana, santo Tomás, san Homobono, san Martín de Tours, san Anastasio, san Sebastián y san Juan junto con las devociones a los arcángeles san Miguel, san Gabriel y San Rafael.[40]

>Las cofradías y la misa

El sacrificio de la misa es la celebración fundacional y central del cristianismo católico. Como en el caso de las devociones, las cofradías promovieron la asistencia a misa especialmente en las ocasiones especiales de la hermandad, así como en cumplimiento de una obra pía legada a su cargo. La liturgia de la misa, además de funcionar como un medio de asociación para sus cofrades, proporcionó el contexto hierático para tomar parte en el sacramento de la eucaristía como integrantes de un cuerpo y así obtener la salvación por medio de las gracias obtenidas. Las cofradías, fundamentalmente laicas, fueron piedras angulares en la búsqueda de la salvación, ya que por medio de la gracia obtenida como resultado de los actos de caridad, la participación en las liturgias y oraciones colectivas, más el acceso a las indulgencias y privilegios espirituales que ofrecían, los cofrades se convirtieron en actores dinámicos de su propia salvación. Por otra parte, las capellanías y obras pías perpetuas que establecieron los fieles para la salud de sus almas fueron administradas por instituciones eclesiásticas,

como el Juzgado de Capellanías, Testamentos y Obras Pías a través de los años, pero también por las muchas cofradías que mediante estas fundaciones pías expresaron su sentido de la caridad cristiana.[41]

Las oraciones y las misas fueron actos comunitarios de devoción y litúrgicos mediados por las cofradías. El fervor cotidiano y las normas estrictas de comportamiento moral desplegadas por los estatutos de las hermandades conservaron el bien común en el interior de cada cuerpo. Las muestras de caridad o amor a Dios y al prójimo se hacían evidentes, por ejemplo, en las actividades de la Archicofradía de la Santísima Trinidad, que dedicaba sus misas a todos sus cofrades, vivos y muertos, especialmente en el día de los santos difuntos y cada cuarto domingo de mes.[42] Misas complementarias se celebraban durante la semana anterior al día de muertos, momento en el que se recordaba colectivamente a todos los cofrades difuntos; en estas ocasiones toda la comunidad de cofrades, la física y la metafísica, estaba presente bajo el amparo de su santo titular. Además, la archicofradía celebraba otras misas de capellanía a lo largo del año. Los trinitarios, por su parte, promovieron el culto a la eucaristía, ya que tuvieron la costumbre de exponer el Santísimo Sacramento dentro de su iglesia durante el primer domingo de cada mes, y costeaban tanto el sermón como la procesión que se organizaba en esas ocasiones. Finalmente, la archicofradía promovió una novena que se rezaba durante los días anteriores a la fiesta titular, para inculcar el fervor y la fidelidad en anticipación del día más importante en el calendario de la cofradía.

Asimismo, la Cofradía de la Preciosísima Sangre de Cristo

celebraba dos días principales de fiesta: la de la Transfiguración de Cristo y la de la Preciosa Sangre de Cristo. En 1790, sus cofrades solicitaron la aprobación real para poder otorgar una indulgencia plenaria a todos los que participaran en estas celebraciones y, además, gestionaron la extensión del privilegio de celebrar el jubileo circular durante 15 años adicionales. En su solicitud, Preciosísima Sangre, como la mayoría de las cofradías, afirmó que los ejercicios devocionales eran necesarios para mantener la veneración a su santo patrono y que las gracias eran fundamentales para estimular el fervor religioso de los fieles y la salud de sus almas. San Homobono, junto con sus cofradías agregadas, también afirmó que su meta era la de rendir mayor gloria a su santo patrono, por lo que celebraba su fiesta titular cada 13 de noviembre con el mayor esplendor. La Cofradía de Santo Tomás Apóstol igualmente declaró que su existencia estaba dedicada a darle mayor lucimiento al culto de su santo titular, que se veneraba junto con el del Santísimo Sacramento.[43]

Es importante resaltar que los cofrades se mantenían como integrantes de su cofradía incluso en la eternidad, por eso la importancia de los actos colectivos que reunían la presencia de todos los miembros pasados y presentes. Sólo con toda la comunidad presente se podía cumplir con el fin sustancial de la fraternidad y obtener la salvación con la mediación de su santo, pero también con la fuerza de la caridad colectiva ejercida por medio del acto sublime de la reciprocidad, tanto espiritual como material, dentro del contexto de la cofradía. De esta manera, la hermandad proporcionó un ejército comunitario de oración en beneficio de todos sus integrantes vivos y muertos. La Congregación de San Pedro estipuló que

sus miembros rezaran tres veces al día por las almas de los cofrades difuntos y recitaran un padrenuestro y un avemaría en honor a la Virgen. Además de recordar a los ausentes, esta práctica alentó la oración cotidiana entre los cofrades activos.

La prestigiosa Cofradía de Santiago Apóstol acostumbraba celebrar una misa de aniversario con un sermón, seguida de una serie de liturgias a lo largo de los sucesivos días. Aconsejaba a sus cofrades que se confesaran y comulgaran durante este periodo, como ejercicios devocionales y sacramentales básicos para las celebraciones de su santo. Estas prácticas sacramentales afianzaban todos los días la cofradía y la pertenencia de sus cofrades por medio de prácticas de fervor que los mantenían por el buen camino del amor a Dios y al prójimo.

Las actividades devocionales también inspiraron un espíritu de identidad étnica o de grupo. Las cofradías étnicas más numerosas fueron las de indios, pero en la esfera de la república de españoles, las étnicas fueron aquellas que representaban alguna nación de España en la Nueva España y que, por lo regular, tendieron a ser acaudaladas. En 1768 una cédula real permitió que los gallegos establecieran su cofradía de Santiago Apóstol dentro de la capilla de la Tercera Orden de San Francisco. Esta cofradía se estableció en honor del patrono de España, Santiago, y estuvo vinculada a la cofradía del mismo nombre en Madrid, por lo que disfrutó de la protección real, ya que el mismo monarca era un cofrade honorario.[44] Como Santiago era el patrono oficial de la monarquía, esta cofradía tenía la obligación de promover su culto en todos sus territorios. La Cofradía de Santiago Apóstol de la Ciudad de México contó con las personas más

prominentes entre sus miembros, como el virrey y los oidores, entre otros. Sus estatutos recomendaban el ingreso de miembros de prestigio, ya que cuanto más importante la membresía, más lucido el culto y mayor riqueza era requerida para sostenerlo adecuadamente. Los miembros acaudalados, a su vez, incrementaron su propia preeminencia así como la de la cofradía, por lo que sus oficiales estaban obligados a estar presentes el día de la fiesta titular, que incluía un saludo con armas en el atrio de la iglesia. Como señal de respeto al santo patrono y para denotar la autoridad de su investidura, el cofrade-virrey, quien presidía la mesa directiva, llegaba a la ceremonia sentado en un sillón acompañado del prefecto y el consejero más antiguos de la cofradía. La Cofradía de Santiago Apóstol hizo alarde de su devoción y preeminencia al desplegar ceremonialmente la autenticación de la monarquía católica.[45]

Las cofradías, sobre todo las más prestigiosas, compitieron para ofrecer los mejores beneficios tanto espirituales como materiales, pero también fueron organizaciones populares. La devoción articuló la creencia entre los fieles que llegó más allá de los intereses políticos de las mesas directivas y de la autoridad de la Iglesia. La devoción y el sentido de identificación colectiva con el santo le dieron vida a las cofradías que integraron y organizaron la piedad popular.

La devoción desbordada y la proximidad de las personas en las muchedumbres callejeras, sin embargo, fueron vistas por los ministros reformadores borbónicos no sólo como una manifestación de incivilidad sino también como un peligro latente, por involucrar lo que percibían como masas desenfrenadas de fieles. Durante la última década del siglo

XVIII, el virrey Juan Vicente de Güemes Pacheco de Padilla, segundo conde de Revillagigedo (1789-1794), comenzó una campaña para limitar los supuestos excesos de las ceremonias públicas. Revillagigedo, como muchos de los llamados ilustrados de la época, percibió este tipo de manifestaciones religiosas públicas como prácticas arcaicas, pertenecientes a un pasado dictado por la pasión, que desembocaban en actitudes inmorales. El orden articulador de las cofradías para sostener el bien común ahora se convertía en desorden peligroso. Las comunidades debían contenerse, por lo que ahora era necesario alentar, en cambio, una cercanía con Dios más individual y recatada, normada desde la Iglesia y articulada por medio de las parroquias y no por cuerpos de fieles regidos por sus propias constituciones. El virrey afirmó que las emociones excesivas en la calle alentaban comportamientos pretenciosos, inútiles y que presentaban malos ejemplos para la sociedad. Además, condenó lo que percibió como los gastos exagerados de las cofradías para llevar a cabo sus fiestas y ceremonias que, dijo, empobrecían a los cofrades y despilfarraban recursos.[46] Las comunidades morales fundadas por fieles para organizarse a sí mismos en torno a la devoción, en busca de la salvación, fueron vistas progresivamente por la nueva política como asociaciones fuera de la ley y como modalidades económicas que debían contribuir al mantenimiento general de la monarquía en tiempos de crisis.

A pesar de la embestida de las autoridades tanto reales como eclesiásticas, las celebraciones de la Semana Santa y los múltiples días de fiesta siguieron llevándose a cabo con entusiasmo. Las reformas, comunicadas por reales órdenes,

cédulas y edictos, no fueron capaces de acabar con las prácticas devocionales comunitarias tradicionales tan vinculadas a la fe y a la sociabilidad cotidiana, aunque sí provocaron malestar. En 1794 las autoridades intentaron impedir las ceremonias de la Semana Santa en la Ciudad de México, pero 21 cofradías hicieron caso omiso y salieron en procesión.[47] Los cofrades de las distintas hermandades, con sus capirotes y túnicas de diversos colores y algunas hasta con las tradicionales guardias ceremoniales de centuriones romanos, acompañaron a las imágenes en sus pasos solemnes. Los reformadores comprendieron la presencia de las guardias como una práctica especialmente profana, ridícula y hasta ofensiva, que atentaba contra la pureza de la fe. Las cofradías que no fueran sancionadas por la monarquía por operar sin licencia real ahora quedarían proscritas por heterodoxas y subversivas.

La Archicofradía de la Preciosísima Sangre de Cristo salió de la parroquia de Santa Catalina Mártir para emprender la larga y sinuosa ruta procesional hacia las calles del Carmen y del Relox, visitando al pasar los conventos de Santa Catarina de Sena, de la Encarnación y el de Santa Teresa, hasta llegar a la catedral. De allí, la procesión giró hacia la derecha y continuó hasta el convento de Santo Domingo, desde donde emprendería el regreso a la parroquia. Tradicionalmente, el rector de la cofradía portaba el estandarte y organizaba la procesión que comenzaba a las 10 de la noche del jueves santo. Como la mesa de la cofradía aportaba los 200 pesos para la ceremonia, los curas de la parroquia sólo participaban como escoltas de honor. Sin embargo, como resultado de la nueva política, las autoridades virreinales sugirieron que la

cofradía redujera sus gastos a 100 pesos, para que pudiera liberar sus fondos e invertirlos en necesidades de mayor utilidad y no superfluas. Además, le aconsejaron al rector que se abstuviera de ofrecer una colación después de la procesión "por las muchas indecencias" que podría ocasionar, ya que el viernes santo era un día solemne y de abstinencia. Las colaciones de las cofradías eran momentos de sociabilidad especial entre los cofrades y, aunque estas comidas recordaban la última cena que compartió Cristo con sus apóstoles, ahora se veían oficialmente como acciones que quebrantaban el ayuno cuaresmal y provocaban desmanes. Tanto el uso de los guardias armados en las procesiones como la costumbre de la colación fueron especialmente perseguidas por la Iglesia y el gobierno virreinal. El caso de la Preciosísima Sangre es ejemplar, ya que las autoridades insinuaron que la cofradía atentaba contra el orden público sin poder o querer entender que realizar la procesión a la vista de todos había sido no sólo una costumbre consagrada sino también un homenaje para los santos y sus comunidades, así como la manera de confirmar en público la trascendencia del bien común. Los diferentes modos de concebir la vida tuvieron como consecuencia desencuentros y desconcierto entre los fieles, que se sintieron agredidos por las demandas sobre sus recursos comunitarios y las imposiciones en sus formas de vida. En 1790, bajo presión, los cofrades de la Preciosísima Sangre de Cristo solicitaron al Consejo de Indias trasladar su procesión del jueves santo a la tarde del 3 de mayo ya que, afirmaron, "se habían presentado muchos disturbios nocturnos y por órdenes recientes del gobierno virreinal".[48] Pero la cofradía dio una razón más práctica para no aparentar

que se sometía a las nuevas disposiciones: argumentó que en los últimos 10 años la falta de lluvia había dañado las cosechas y provocado sequías y hambrunas, y que al trasladar su procesión al mes de mayo, la hermandad podría implorar a su santo patrono más efectivamente su intercesión para que cayera el precioso líquido con más frecuencia.

La política borbónica atacó a estos cuerpos devocionales de fieles cada vez más con el objetivo de ejercer el patronato, fortalecer la autoridad del monarca y hacer uso de los fondos de estas comunidades locales. Se intentó acabar con los que se reconocían como privilegios exclusivos de los cuerpos que componían la monarquía, pero también limitar una devoción callejera y exuberante que se desarrolló al margen del control de la Iglesia y de las autoridades reales. Las cofradías, como comunidades morales, canalizaron las necesidades devocionales y las angustias metafísicas de los cuerpos de fieles, y, como consecuencia de las nuevas políticas, quedarían cada vez más debilitadas.

III. El anhelo de la salvación

> A nosotros nos escogió Dios, nos señaló con el carácter de su adopción, tenidos en su sangre somos los ciudadanos, los escogidos, los herederos de la promesa, y los hijos del reino de Dios […] el mismo mundo existe solamente para nuestra salvación […] Si Dios habla a los hombres es con el fin de que traten de su salvación, si los colma de aplausos, y de bienes, si los abate, si los humilla, es para que el agradecimiento o el temor, los reduzca al camino de la salvación.[1]

La salvación y la comunidad en Cristo

En sus obras, el obispo-virrey Juan de Palafox y Mendoza pinta un cuadro terrorífico del juicio final inspirado por el Libro de las Revelaciones del Nuevo Testamento.

> ¡Quien no ha de temer las señales que preceden al juicio! Los terremotos terribles, los bramidos del mar y de la tierra […] ¡Quien no ha de temer al ver confusos a los mortales abrazar los horrores y las tinieblas […] viendo todas las miserias juntas acabar con nuestra naturaleza! […] ¡Quien no ha de temer ver al sol cubierto de mortal velo y oscurecida su luz! […] ¡La luna triste y desechas las estrellas cayendo y oprimiendo al linaje de los hombres! […] ¡Todo quejas, lamentaciones públicas, todo voces, gemidos, temores, peligros, daños, miseria, confusión! […] ¡Quien no ha de temer ver resucitar a los difuntos a la orden de Dios […] y al sonido de aquella horrible trompeta tomar los pedazos deshechos y divididos del cuerpo vestirse y unirse con su alma para comparecer en el juicio formidable de Dios aguardando vida eterna o muerte eterna![2]

Las emociones encontradas del temor al juicio final y la angustia al vacío, junto con la nostalgia del paraíso perdido y la feliz expectativa de estar en comunión con Dios, fundamentaron la constante búsqueda de la salvación. En la Nueva España, las cofradías continuaron y fomentaron, en el ámbito local, la noción de la comunidad de los santos y los preceptos tridentinos, transmitidos por el Tercer Concilio, como la doctrina del purgatorio, la noción de la remisión de los pecados, la veneración y la intercesión de los santos, en especial la de la virgen María. El purgatorio siguió vigente como una realidad que angustiaba a todos junto con la posibilidad de sufrir una condena eterna en las llamas devoradoras del infierno.[3] Las cofradías fueron fundamentales

para los fieles no sólo porque normaron el comportamiento de sus integrantes, sino especialmente porque ofrecieron beneficios espirituales para que los hermanos consiguieran el perdón de sus pecados y lograran la vida eterna. Aunque es verdad que la salvación es una cuestión subjetiva ya que, en última instancia, quedaría la conciencia sola frente a Dios, el fiel se desempeñó dentro de un contexto comunitario que proporcionó mecanismos de reciprocidad para apoyarlo en su paso por la vida material y hacia la vida eterna. Lo subjetivo impactó lo objetivo; la expectativa de una condena eterna fue una realidad cotidiana en todos los sentidos vitales.

La salvación estuvo abierta a todos porque se basa en la igualdad de la humanidad que desciende de Adán y Eva. La descendencia es lo que une a la familia humana, porque todos los seres humanos tienen un mismo origen y destino, una mortalidad común, que es el origen de la fraternidad.[4] Así como la mortalidad confiere la igualdad a la humanidad, también lo hace la tendencia al pecado; la descendencia también parte de la caída del paraíso, del pecado original compartido. Comprender este sentido de la igualdad del cristianismo católico, en su esencia, ilustra de mejor manera la interdependencia que tiene la vida espiritual con la material. Por ser iguales, los seres humanos dependen los unos de los otros, lo que lleva necesariamente a la reciprocidad como mecanismo para la convivencia en todos los niveles de la vida, incluso el político. Antes que nada la humanidad debe tener fe en Dios, pero luego debe tener fe o confianza en el prójimo para poder relacionarse entre sí. De nuevo, san Pablo es elocuente sobre el tema cuando afirma que la salvación equivale a la libertad verdadera que, aunque

es una cuestión personal, está estrechamente vinculada a la comunidad, porque la redención efectuada por Cristo tiene una personalidad corporativa, ya que abarca a la humanidad entera de todos los tiempos: pasado, presente y futuro. Sólo la redención, como medio liberador, permite la resurrección del cuerpo y la salvación.[5]

Un cuerpo que integra a todos constituye una comunidad empática. El ser, el alma infinita, es común a todos, aunque el ente o individuo no sea un elemento primordial en la comunidad, ya que se define en concatenación con todos los demás miembros del cuerpo de Cristo. Por eso, como el impulso del amor al prójimo nace del propio miedo al peligro, la comunidad unida de fieles es la expresión de este peligro y al mismo tiempo la protección frente a la amenaza de la muerte y la inseguridad a lo desconocido del más allá; el sentido de pertenencia, en este contexto, es la protección frente a esta incertidumbre existencial. El pecado resulta en la muerte, pero la fe le proporciona a la comunidad de fieles en Cristo el marco para que cada persona consiga la gracia divina para sí misma y para compartir la redención de Cristo con los demás. Como la humanidad integra el cuerpo místico de Cristo, las sinergias creadas por medio del amor son vías para relacionarse directamente con Dios.

Dios es el bien supremo por el que siente nostalgia el ser humano, por lo que, para regresar a la fuente divina, se debe andar por el sendero del amor en esta vida y a la vez trascender, lo que significa ir más allá del tiempo, emprender una búsqueda constante de un futuro fuera de la temporalidad humana.[6] Al operar bajo la mística de la reciprocidad fraternal y ofrecer beneficios espirituales y varias

formas colectivas para conseguir la gracia divina, las cofradías fueron comunidades muy favorecidas por los fieles novohispanos.

La comunidad de los santos y la resurrección del cuerpo

La reciprocidad como parte de la vida fraternal y del proceso de la salvación también se puede apreciar bajo el concepto de *ecclesia,* que significa la reunión universal de todos los fieles. Esta gran comunidad se divide en tres niveles concatenados entre sí. A la comunidad de fieles que vive en el mundo material se le conoce como la Iglesia militante, ya que se encuentra enfrascada en una lucha constante contra los asaltos del pecado. Las cofradías ayudan a sus cofrades a librar la batalla por la salvación al proporcionar un ambiente colectivo para la recepción de algunos de los sacramentos, la oración, llevar a cabo obras de caridad y para implorar a su santo titular su intercesión ante Dios. Por su parte, la Iglesia triunfante ya conquistó el pecado y la muerte y vive en la gloria eterna. Desde este nivel trascendental intercede por la Iglesia militante que, a su vez, tiene el deber cristiano de ser recíproca y pedir por sus hermanos que habitan en el tercer nivel: la Iglesia purgante, en donde purifican sus culpas, por tiempo indefinido, en el purgatorio. Todos los fieles, entonces, se relacionan por medio de la hermandad y la caridad, vinculados a través de las oraciones, para obtener la gracia y la gloria resplandeciente de Dios.[7] El fiel cristiano muere con la esperanza de la resurrección del cuerpo, que es la prueba de la incorruptibilidad y la inmortalidad del alma. Sólo el cuerpo, ligado a lo material y a lo terrenal, es corruptible, y la esperanza de la salvación radica precisamente en la expectativa de la inmortalidad y la felicidad en compañía

del Creador y la comunidad de los santos.

El purgatorio es un lugar y un tiempo intermedio entre lo terrenal y lo celeste, donde se encuentran las almas de los justos purificándose a la espera de alcanzar la gloria, donde no existe mácula alguna. Aunque terrible, es un estado en el que aún existe la esperanza. El infierno, por el contrario, es el espacio al que se remiten las almas sucias que no han obtenido la liberación de la muerte por haber llevado una vida pecaminosa sin arrepentimiento. El infierno se hace más temible por las imágenes y relatos de sufrimiento transmitidas por medio de los sermones, pero también porque se entendió como un estado de sufrimiento en el cual la felicidad está ausente, un calabozo sin luz donde las almas existen en la nada sin esperanza alguna. La vida eterna se obtiene al finalizar la estancia en el purgatorio, o en el fin del mundo cuando resuciten las almas de los difuntos el día del juicio final.[8]

Los fieles debían venerar, así como emular en virtud la comunión de los santos, para compartir con ellos la gloria eterna. Aunque la oración se dirige principalmente a Dios, es necesario implorar a la virgen María y a los santos, que por gozar ya de la gloria son un recurso de intercesión ante Dios. Los apóstoles establecieron la costumbre de venerar sobre todo a los santos mártires de la Iglesia y se continuó como práctica fundamental por ser un acto conmemorativo y de reciprocidad, ya que los santos rezan eternamente para obtener, por medio de sus méritos acumulados, muchas bendiciones divinas para la redención de la humanidad. La devoción a los santos cobra mayor sentido al dotar lo divino de un carácter humano ya que, después de todo, los santos

fueron hombres y mujeres que obtuvieron la gloria por medio de la fe, las buenas obras y una vida recta. En una de las frases más bellas y evocadoras del Nuevo Testamento, san Juan Evangelista describe así la comunión de los santos: "miré y vi una gran multitud de todas las naciones, razas, lenguas y pueblos. Estaban de pie delante del trono y delante del cordero, y eran tantos que nadie podía contarlos. Iban vestidos de blanco y llevaban hojas de palma en las manos".[9]

La independencia que produce el esfuerzo por alcanzar la comunidad de los santos estriba en la vida virtuosa y en la aceptación de la gracia de Dios. La cofradía fue, así, una respuesta a la preocupación por obtener la salvación.[10]

Las cofradías y las indulgencias

Los beneficios espirituales más atractivos que ofrecían las cofradías eran las indulgencias. Las indulgencias son privilegios otorgados por el pontífice y los prelados para perdonar el castigo del pecado, ya que la culpa había sido redimida por el sacrificio de Cristo. Las indulgencias provienen de un tesoro de méritos y gracias excedentes acumulados por Cristo, la Virgen y los santos para obtener su propia salvación. De este cofre de méritos excedentes, *thesaurus meritorum sanctorum*, se podían obtener indulgencias para uno mismo o transferirlas a otras personas o almas del purgatorio que no contaban con gracias para lograr su propia salvación.[11] Al efectuar este acto de caridad paradisiaca, el fiel también recibía gracias, las cuales podía de nuevo utilizar o regalar en una suerte de redistribución trascendental. Las indulgencias se promovieron junto con la solidaridad entre los fieles y la comunidad de los santos como prácticas de *caritas* hacia el prójimo en esta vida o en la otra.

Para obtener la salvación era necesario estar en estado de gracia, por lo que la acumulación de gracias se convirtió en necesidad cotidiana y objetivo vital. El concepto de gracia es difícil de comprender salvo en su definición más sencilla, que la describe como una merced absolutoria acumulativa que proviene de Dios por el amor que le tiene a sus criaturas a pesar de su desobediencia primordial y su consecuente caída al mundo natural. Los fieles la obtienen especialmente por medio de los sacramentos, la oración y las obras de misericordia, porque compartir la gracia salvífica con los demás fieles, tanto vivos como muertos, es la forma más sublime de la caridad, ya que emula a Dios al ser un acto desinteresado.

La patente y el sumario de indulgencias eran los documentos que expedían las cofradías a sus cofrades para acreditar su pertenencia individual como fieles devotos. Las patentes pusieron especial interés en la caridad por medio del ejercicio de las obras de misericordia a través de las cuales se podían recibir gracias; eran contratos que estipulaban los beneficios y las obligaciones de la cofradía y del cofrade, mientras que el sumario de indulgencias era el documento oficial que enumeraba la suma de gracias espirituales ofrecidas por las cofradías a sus hermanos. Estos títulos, de hecho, constituían convenios que vinculaban, con derechos y obligaciones específicos, a un hermano con la cofradía. Al anotarse el nombre del cofrade en el documento, validado con el sello y la firma del tesorero, quedaba identificado con la cofradía y bajo la protección del santo titular.[12]

Mientras en Europa gran parte de la crítica hacia la Iglesia se dirigió al mal uso y la comercialización de las indulgencias,

la práctica continuó en la Iglesia postridentina como un método saludable para la salvación de las almas. La venta de indulgencias no parece haber sido una práctica desarrollada en la Nueva España, ya que la pertenencia a las cofradías garantizaba a los cofrades la obtención de estos beneficios espirituales. Las cofradías se encargaron de procurar los privilegios para luego comunicárselos a sus cofrades, beneficios que reforzaban al mismo tiempo el sentimiento comunitario que fortaleció estos cuerpos.

Las indulgencias podían ser de varios tipos: temporales o parciales, perpetuas o plenarias. La indulgencia plenaria era la más buscada, ya que perdonaba toda pena temporal que merecieran los pecados. Recordemos que la condición indispensable para ganar indulgencias era estar en estado de gracia; es decir, arrepentido, confesado y comulgado. Aunque se conseguían las indulgencias al pertenecer a una cofradía, el arrepentimiento personal constituía un requisito indispensable para lograr un estado de gracia y, por ende, la salvación.

Las cofradías, además, tenían altares privilegiados a los que el pontífice otorgaba una indulgencia plenaria aplicable a los difuntos, por los que se celebraba una misa en el día de la institución de la cofradía o en su aniversario anual. Al asistir a la misa, el cofrade ganaba gracias e indulgencias que podía pasar a las almas de los cofrades que posiblemente se encontraran en el purgatorio. Todas las cofradías ofrecían indulgencias plenarias al rezar o asistir a misa en sus altares varias veces al año, según las fiestas que determinaba cada una de ellas. La cantidad de indulgencias ofrecidas por las cofradías atraía a mayor cantidad de fieles para acrecentar sus

filas y también el culto en sus altares, que engalanaban las celebraciones en honor a los santos patronos. Además, los fieles en general o los cofrades podían recibir otras indulgencias plenarias si visitaban la capilla de cualquier otro santo en el día de su fiesta, aunque no fueran cofrades, porque así demostraban un intercambio devocional y un acto de hermandad y reciprocidad entre cofradías.[13] Debe señalarse que las indulgencias también se podían ganar por medio de otras prácticas devocionales, como las 40 horas, las indulgencias circulares, las procesiones o los vía crucis, pero siempre fue preferible conseguirlas por medio de la pertenencia comunitaria.

La devoción a las Benditas Ánimas del Purgatorio

Todas las misas de aniversario de la fundación de las cofradías que se celebraron en honor a los cofrades vivos y muertos, las misas suplementarias que se decían a lo largo de la semana de muertos en memoria de los cofrades difuntos, y las numerosas misas solemnizadas por las capellanías, otorgaban una gran riqueza de indulgencias que se podían aplicar a las ánimas del purgatorio. Pero también se fundaron cofradías para promover esta devoción; la patente de las Benditas Ánimas del Purgatorio, de la parroquia de la Santa Veracruz, especifica las obligaciones de sus cofrades que debían:

> concurrir caritativamente al aumento de sufragios con que satisfacer a la Divina Justicia, las deudas de sus culpas, que dejaron contraídas en esta vida, y que habiendo salido de ella, ya no pueden pagar por sí mismas, con obras propias; logrando este consuelo por medio de aquellos fieles, que en este mundo las socorren con las suyas, y especialmente aplicando, por ellas las de Nuestro redentor Jesucristo y sus infinitos méritos […] en cuanto está de parte de los fundadores de esta cofradía, el que aquellas almas justas, gocen cuanto antes el feliz empleo de ver, y bendecir al Señor.[14]

Esta devoción particular incrementó el número de fieles en todas las cofradías, puesto que de esta forma se obtenía la

certeza reiterada de lograr la remisión de las penas en el purgatorio por los rezos de los hermanos en esta vida. Aunque todos los fieles cristianos debían rezar por las Benditas Ánimas, algunas cofradías se establecieron particularmente para orar por ellas. La catedral metropolitana contó con varias cofradías dedicadas a esta devoción, con misas celebradas en el altar o capilla sede, que unían a todos en oración con la fuerza que les otorgaba su fe y la seguridad de que en el futuro los hermanos que le sucedieran en la cofradía los recordarían después de muertos. En el día de su devoción patronal de la Santa Cruz, la Congregación del Santísimo Rosario de las Benditas Ánimas del Purgatorio se reunía en su capilla para suplicar por las almas; también visitaban a enfermos, a reos o practicaban una obra de caridad como sufragio.[15]

Pero las indulgencias no sólo fueron un medio para obtener la remisión de los pecados: también promovieron la devoción, la fe y la unión cristiana católica articuladas por medio de la fraternidad. Por eso todas las cofradías ofrecían una indulgencia plenaria al visitar el altar de su santo titular y rogarle a Dios por el estado feliz de la Iglesia; la exaltación de la fe católica; la humillación de sus enemigos; paz, unión y concordia entre los príncipes cristianos; extirpación de las herejías; reducción de los herejes, y la conversión de los infieles.[16]

Las oraciones eran una actividad central de las cofradías que, junto con las misas colectivas, distinguieron la vida religiosa cotidiana y aumentaron la fuerza de la comunidad. Por medio de la oración y de la misa, los cofrades se unían más directamente con Dios para obtener las gracias y la muy

anhelada salvación. En este sentido, la oración es un componente de la caridad, ya que reconoce a Dios como fuente de toda bendición y hace que el suplicante se apegue a Él con amor mutuo. Al frecuentar la oración por las necesidades personales y del prójimo, se mejoraba la vida espiritual, y se manifestaba la humildad al recordar que las necesidades humanas no eran capaces de desahogarse sin la asistencia de Dios. La oración era necesaria para la vida debido a que protegía contra el mal, emulaba a Cristo y producía paz y consuelo. La oración también se vio como una conversación o comunión entre los fieles vivos, las almas del purgatorio y la comunidad de los fieles eternos con Dios. Para las cofradías esta comunión era obligatoria si se querían ganar las gracias espirituales otorgadas por la Iglesia y constantemente se recordaba, en el cuerpo de la patente, el poder de la oración.

Las vías de la salvación

En agosto de 1753, después de una serie de temblores que sacudieron la Ciudad de México, Pedro Joseph Rodríguez de Arizpe, presbítero del Oratorio de San Felipe Neri, doctor en sagrados cánones de la real universidad y examinador sinodal del arzobispado, publicó una crónica como testigo y receptor de los informes rendidos por las comunidades de religiosos y curas de la Ciudad de México acerca de los acontecimientos que ocurrieron en la ciudad durante los últimos días del jubileo o año santo que acababa de terminar. La crónica se escribió no tanto como un testimonio sino, en palabras de Rodríguez, "como incentivo a la imitación y para una devota edificación" de los habitantes de la urbe. Este relato proporciona información muy detallada del comportamiento

de los fieles durante un momento excepcional de expresión devocional colectiva en busca de la salvación. Rodríguez advirtió una ciudad populosa, callejera y comunitaria que en plena época reformista aún se entregaba con todo fervor a un acto masivo compartido por todo el mundo cristiano católico.[17] La salvación era asunto que competía a todos.

El arzobispo de México, Manuel Rubio y Salinas (1749-1765), decretó que el jubileo se celebrara desde el 29 de junio hasta el 29 de diciembre de 1753 en la ciudad y demás pueblos del arzobispado.[18] Para obtener la remisión de los pecados, indicó que los fieles debían estar verdaderamente arrepentidos, hacer la confesión a conciencia y recibir el sacramento de la eucaristía dentro de los seis meses señalados. Los fieles, además, debían visitar, a lo largo de 15 días, cuatro iglesias indicadas de la ciudad por lo menos una vez al día, hasta alcanzar 60 visitas en total. Los templos designados para consumar las visitas fueron la catedral metropolitana, la iglesia del convento imperial de Santo Domingo, la del convento grande de San Francisco y la de la Casa Profesa de los jesuitas. Estos templos permanecerían abiertos desde el alba hasta el ocaso para que todos tuvieran amplia oportunidad de cumplir con las visitas requeridas. En cada visita, para que tuviera validez, se debía orar por la exaltación de la Iglesia, la extirpación de las herejías, la concordia entre los príncipes cristianos, y por la paz y la salvación de la cristiandad. Se trataba de orar por la unidad y el universalismo de la comunidad cristiana católica mientras los fieles ganaban la redención de los pecados para poder lograr, en mejores condiciones, la salvación. Como anhelo colectivo, se otorgaron privilegios para los cuerpos

organizados de la ciudad por medio de los cuales se lograrían las indulgencias con mayor facilidad. En el caso de los indios de república, avecindados en los barrios urbanos y en los pueblos aledaños, se les concedió el privilegio de únicamente hacer la visita en su propia iglesia parroquial sin tener que viajar hasta la ciudad. Esta concesión fue paradójica ya que, por una parte, reforzó los límites jurídicos y territoriales entre las dos repúblicas pero, por otra, le confirió el privilegio a las comunidades de indios de celebrar el jubileo dentro de sus propios territorios y, a la vez, quedar en libertad de peregrinar a la ciudad junto con el resto de la población urbana para reforzar el cúmulo de gracias y beneficios espirituales. Así, la ciudad reunió a la gran comunidad cristiana católica sin hacer, en principio, diferencia entre los diversos fieles en pos de la salvación.

Las comunidades de monjas, las niñas, sirvientas y demás mujeres de clausura, así como las que vivían en recogimiento obtuvieron también el privilegio de cumplir con las condiciones del jubileo desde el coro de las iglesias de sus propios conventos, con tal de que lo hicieran todas juntas, o sea, en comunidad. A los presos, enfermos, mujeres preñadas y hospitalizados, así como a los pobres que "por decencia" no podían aparecer en público por su desnudez, se les conmutaron las visitas por una obra de caridad, como la expresión misma de la comunidad. Asimismo, el cuerpo del clero secular, los colegios y las terceras órdenes obtuvieron el privilegio de efectuar las visitas solamente dos veces, pero sólo si se llevaban a cabo en comunidad y en pública procesión para que todos lo constataran. La pertenencia a un cuerpo y la ostentación pública de la fraternidad fueron importantes para

acceder a estos privilegios, ya que las visitas hechas en comunidad fueron más vinculantes por llevarse a cabo en un conjunto fraternal. Los cuerpos políticos, como la real audiencia, los cabildos eclesiásticos, los tribunales reales y los ayuntamientos de las ciudades y villas, también gozaron del privilegio de visitar las iglesias una sola vez, pero siempre que lo hicieran como cuerpos palpables. Tal fue el caso de las cofradías que reunieron casi a la totalidad de la población de la ciudad; según la hermandad, entonces, se podía reducir el número de visitas si se salía en comunidad.

A lo largo de seis meses, la sociedad urbana prácticamente se lanzó a las calles de forma personal y como integrante de los múltiples cuerpos y comunidades de la ciudad. Los fieles se homogenizaron en los caminos y, al mismo tiempo, se reorganizaron en grupos colectivos diversos y bien identificados para obtener la salvación eterna.[19] Esta forma masiva y sostenida de manifestación religiosa tuvo un carácter eminentemente ambulante, ya que los fieles atravesaron la ciudad una y otra vez para visitar cada una de las iglesias de forma continua. Las procesiones en comunidad por una parte y las multitudes ambulantes por otra surcaron la capital con ambiciones salvíficas, mientras que los cuerpos evidenciaron sus identidades y su fe públicamente.

Las visitas

La mecánica de las visitas fue precisa y preestablecida: se debían efectuar a pie, con modestia, compostura, honor y devoción. Esta sociabilidad incitada por motivos existenciales se manifestó en las calles, que se desbordaron con fieles que caminaban de iglesia en iglesia y se detenían a ver las procesiones, comiendo y bebiendo al aire libre, platicando

con vecinos y extraños en una suerte de romería. Sin embargo, las visitas debían favorecer la devoción, la quietud y el orden. Pero el jubileo fue lo que indica su nombre, una época de regocijo por poder alcanzar la remisión de los pecados y lograr la felicidad en la vida eterna. Lo que percibieron los reformadores como desorden, en este contexto, fue una celebración de la unidad en la diversidad, un orden en el desorden, en el sentido de que los fieles se concatenaron entre sí experimentando la seguridad de la proximidad con sus congéneres y no la confusión de la soledad infeliz. Sin embargo, en la práctica, se hicieron esfuerzos para contener cualquier irregularidad, ya que se advirtió que quienes provocaran caos en las calles no ganarían el indulto eterno. Una vez en el interior de una de las iglesias, además de orar por la unidad del cristianismo católico, era necesario rezar una estación al Santísimo Sacramento expuesto; mientras, se prohibió tocar cualquier tipo de música y llevar a cabo demandas o colectas con motivo del jubileo. El año santo, después de todo, debía servir para "librar a las almas de la perdición, reformar las costumbres de los pueblos, que […] así renovados, podrán participar de los sacramentos de la unión y la paz cristianas y por medio de su gracia obtengan la salvación eterna".[20]

La ciudad, la comunidad y la salvación

La penitencia y la eucaristía fueron actos sacramentales básicos de esta búsqueda masiva. Cualquier presbítero, tanto regular como secular, previa licencia, estaba habilitado para confesar y conceder la absolución de los pecados, "cualquier excomunión, suspensión, y demás sentencias y censuras eclesiásticas, aunque sean fulminadas […] y aunque sean

reservadas a Su Santidad […] como también de todos los pecados […] por graves y enormes que sean […] imponiéndoles penitencia saludable”.[21]

Como el requisito indispensable para lograr la remisión de los pecados era estar en estado de gracia, fue necesario estar confesado y haber recibido la comunión para que este gran ritual de redención, como medio organizado y sancionado, hiciera la salvación más accesible. Las ansias por conseguir el indulto divino las explica Delumeau en su monumental estudio sobre el miedo, al afirmar que el ser humano vive en anticipación de la muerte a lo largo de toda su vida, por lo que el futuro se vuelve una expectativa inquietante. Por esta razón, la inseguridad es la somatización de la muerte, mientras que la seguridad representa la vida; por otra parte, la angustia es paradójica, ya que el miedo a la nada y también la esperanza de obtener la plenitud “es a la vez temor y deseo”.[22] La proximidad de los fieles en la calle y en las iglesias ofreció seguridad y esperanzas para los cientos de personas que acudieron a recibir las gracias que ofrecía el jubileo, durante el cual los fieles novohispanos celebraron el acontecimiento universal con ansias y seguramente con emociones encontradas, pero con la fe de obtener la salvación por medio de los rituales salvíficos. Esta crónica nos deja un retrato invaluable de cómo la sociedad urbana manifestó su fe y vivió su piedad en torno a la certeza de que Dios, hecho hombre, redimió a toda la humanidad del pecado original e inauguró una esperanza para toda la comunidad humana. A la vez, fue una manifestación de gran sociabilidad urbana, que ostentó los privilegios de sus comunidades diferenciadas y donde la experiencia local vinculó a los fieles de la ciudad con la

comunidad de la Iglesia universal. Al manifestarse en las calles y recorrerlas a lo largo de un periodo sostenido, los habitantes de la ciudad se hicieron conscientes de sí mismos. La participación constante y cotidiana en las ceremonias y ritos, tanto civiles como religiosos, dio testimonio de la importancia que también tuvieron las cofradías en la recreación de la percepción colectiva de la sociedad urbana.

En el año santo la Ciudad de México reunió, como centro político y eclesiástico de la Nueva España, a los fieles urbanos con los que llegaban de otras partes, principalmente de las áreas rurales circunvecinas. Al relacionarse los fieles en este gran espacio plural, manifestaron una conciencia compartida del cristianismo católico universal en su expresión local mientras que se construyó, públicamente, un sentido de la ciudad. En general las ceremonias y, en este caso, el jubileo se pueden entender como un arquetipo de la república cristiana.

Si la sociedad urbana también se fundamenta en sus cuerpos y logra un sentido de la ciudad por medio de la sensibilidad comunitaria, entonces los recorridos ceremoniales, la dominación de las calles por las multitudes, le imprimen a la ciudad una conciencia que la define. Además, las celebraciones más fastuosas y devotas, con una gran concurrencia de personas, afirmaron la preeminencia de la capital del virreinato sobre las demás ciudades y también sobre la esfera rural. Más aún, el concepto igualitario del espacio urbano y sagrado convirtió a toda la sociedad presente, de todas las calidades, desde los indios de pueblo hasta el virrey y arzobispo, en partícipes de la salvación. En esta ocasión, las calles de la ciudad se convirtieron, y así lo entendieron todos, en vías de salvación.

La ceremonia fue una puesta en escena capaz de transmitir múltiples mensajes a través de lenguajes corporales, gestos, comportamientos, oraciones, cánticos, música y hasta silencios estilizados. El jubileo, a diferencia de la procesión, fue una coreografía multitudinaria con un sentido preciso, aunque aparentemente confusa, pero que de fallar también implicaría una deficiencia en el ordenamiento social, así como en el comportamiento mismo. Las calles fueron protagonistas ya que indicaron las varias rutas a tomar para llegar a las iglesias de la ciudad, que se convirtió visiblemente en un teatro de la moral. La crónica insiste mucho en el hecho de que los distintos contingentes se comportaron con orden y devoción; alaba a la concurrencia, aunque también advierte los desperfectos que podría causar una muchedumbre agolpada en la ciudad en busca de recibir los sacramentos para lograr la gracia divina. De hecho, el jubileo tuvo ambas características y de allí su naturaleza pública.

De hecho, la mayor parte de las personas que visitaron las iglesias buscaban la salvación en procesión como integrantes de algún cuerpo manifiesto: órdenes religiosas, cofradías, comunidades indígenas, tribunales y, al mismo tiempo, como hermanos en la fe reunidos en un cuerpo multitudinario fluido.

El año santo en la Ciudad de México: 1753

El año santo de 1753 comenzó con una misa en la catedral oficiada por el arzobispo Rubio y Salinas. Inmediatamente después salió por las calles su comitiva para efectuar las visitas de rigor. Abrió la procesión el pertiguero seguido por una doble fila de sirvientes seculares, los músicos de catedral, los oficiales de contaduría y clavería, el contador y el

mayordomo; siguieron los asistentes al coro y los clérigos de la parroquia del Sagrario, el Colegio de los Infantes, acólitos, ministros sacerdotales de la sacristía y su coro, junto con los vicarios y curas. Posteriormente, el Real y Pontificio Seminario con sus catedráticos, curas y celadores y, al final, el deán y el cabildo de la catedral presidido por el mismo arzobispo, "su ilustrísima cabeza", quien, debido a la ocasión, dejó de lado el acostumbrado protocolo. La salida de la comitiva arzobispal denotó la autoridad del ordinario, aunque a la vez se identificó como un fiel, un penitente más en pos de la salvación. Asimismo se estableció la norma a seguir, un plano urbano, para ser emulado por los demás cuerpos de la ciudad.

En los días y meses subsiguientes Rodríguez describe la manera en la que las demás comunidades siguieron la pauta. Comenzó sus visitas el Colegio Apostólico de la Propaganda Fide de San Fernando, por tener a su cargo las misiones espirituales, que las efectuó con "mortificación y silencio". Le siguió la magnífica procesión de Santo Domingo con "su lucido ejército de las estrellas" encabezada por los 100 integrantes de su tercera orden, luego por los terceros eclesiásticos "en extraordinario número" y finalmente por la comunidad de más de 100 religiosos dominicos del convento imperial y del Colegio de Porta-Coeli. Advierte el cronista que su fervor fue tal que mantuvieron el orden, a pesar de la lluvia incesante, hasta llegar a la última iglesia que debían visitar.[23] También integraron el bloque las nueve cofradías establecidas en su iglesia en ese momento: la Muy Ilustre Archicofradía del Santísimo Rosario, la Congregación de Nuestra Señora de la Luz y las cofradías de la Soledad, San

Vicente, Santa Rosa, Santo Cristo de la Expiración, Ángel de la Guarda, San Crispín y la de los indios mixtecos.

La Compañía de Jesús salió entre el 5 y el 23 de agosto. Se congregaron previamente en el Colegio de San Andrés las cuatro comunidades de la Casa Profesa, así como los tres colegios de San Ildefonso, el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo y San Gregorio "en numerosa comitiva".[24] La orden de San Francisco efectuó las visitas entre el 24 y el 27 del mismo mes; guiaron a la comunidad los terceros con una presencia tan masiva que hizo exclamar a Rodríguez que "la curiosidad con la admiración perdió el número". Los religiosos se lucieron con 227 integrantes: 50 de la Recolección de San Cosme, 30 del Colegio de Santiago y los demás del Convento Grande presididos por el Comisario General de la Nueva España y por el Padre Provincial. Les siguieron 300 terceros laicos, "en número innumerable", y el narrador estimó que toda la comitiva llegó a tener 5 000 personas. El lucimiento de este contingente se aumentó por la presencia de la universidad, el consulado y el ayuntamiento, así como por la asistencia de la nobleza e integrantes de otros tribunales que se unieron a la procesión, en este caso, como asociados de la comunidad franciscana.[25] También presentes como parte de este mismo contingente estuvieron las cofradías establecidas en la iglesia del convento grande de San Francisco: la Muy Ilustre y Muy Antigua Cofradía del Santísimo Nombre de Jesús y Nuestra Señora de Guadalupe, fundada por Juan de Zumárraga; la Cofradía de Nuestra Señora de Aránzazu con más de 800 miembros; la Congregación de la Propaganda Fide y Santos Desagravios con 84 congregantes, la Congregación de la Concordia y la

Cofradía de las Tres Caídas de Cristo con más de 100 cofrades. Sin embargo, "el más agradable espectáculo" fue la devoción y compostura de los indios de la Archicofradía del Santísimo Sacramento establecida en su primitiva parroquia de San José de los Naturales, doctrina del mismo convento, que se hicieron presentes en comitiva de más de 200 fieles. Los cofrades concurrentes incluyeron la república parroquial de rectores, diputados, oficiales y ministros de la Iglesia y república real compuesto por merinos, regidores, alcaldes ordinarios, alcalde, presidente y gobernador que salieron desde la casa real de Tecpan. También estuvo representado el pueblo de San Cristóbal, encabezado por sus repúblicas real y parroquial, que estaba sujeto a la misma doctrina.[26]

Continuaron las salidas estrictamente calendarizadas ofreciendo un espectáculo de devoción continua; así, las visitas prosiguieron a lo largo de los seis meses establecidos. El 3 y el 4 de septiembre hicieron acto de presencia los betlemitas con todos sus sirvientes, escuelas y pupilos en "modestia y silencio".[27] La Sagrada Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, comunidad a la que perteneció Rodríguez, partió durante los días siguientes conjuntando a sus 24 escuelas con tantos niños que aun retirando a los fieles de la iglesia de San Felipe no quedaba espacio suficiente para los más de 2 000 colegiales, por lo que fue necesario hacer uso de atrios, sacristía, oratorio interior, ambulatorio y oficinas interiores además de la sala de quieta y hasta el refectorio. La cruz guía abanderó al contingente con el padre ministro a su cabeza, acompañado de dos maestros eclesiásticos detrás de los cuales caminaron las escuelas en orden de antigüedad. Inmediatamente siguieron los congregantes seculares y la

congregación misma con sus sacerdotes foráneos. Estima el oratoriano que participaron más de 3 000 personas, "sin haber concurrido mujeres ni otras personas extrañas".[28] El 9 y el 11 de octubre les tocó su turno a los carmelitas descalzos que aparecieron "con tan singular modestia, devoción y gravedad" que tomó la visita cuatro horas para terminar. La comunidad de carmelitas le dio, a su parecer, un gran valor al orden y al silencio dentro del bullicio de las calles, por lo que no quiso anunciar los días de su salida "por evitar la distracción que podía ocasionar el concurso de gente".[29] El mismo día 11 se manifestó el primer cuerpo civil: el Tribunal y Senado de la Real Audiencia y Cancillería de la Nueva España, que sacralizó su poder jurídico y de gobierno por medio de su comparecencia en el acto devocional comunitario. El cuerpo de la Nobilísima Ciudad efectuó su visita el 23 de octubre "con no menos grave y ejemplar devoción",[30] afirma Rodríguez, que fue "la imagen misma de la paz y de la concordia", valores compartidos para el bien común de todos. De esta manera, el ayuntamiento de la Ciudad de México fue emblemático, ya que unió a "los nobles miembros de una ciudad sobre todo para practicar algo devoto y honesto. Mientras más se retira el demonio de la ciudad más reina en ella la devoción y la concordia".[31]

La orden de San Agustín y sus terceros visitaron las iglesias el 28 y 29 de octubre en "competente número", junto con sus cofradías de San Nicolás y el Santo Cristo de la Expiración. El 5 de noviembre salió la Real y Pontificia Universidad "con crecido número de doctores", y el 6 y 7 fueron en procesión 80 religiosos dieguinos descalzos desde "la retirada orilla en donde tienen su convento hasta la Iglesia del Imperial de

Santo Domingo". El 13 y 14 hicieron acto de presencia 50 religiosos juaninos, que se distinguieron por ponerse en cruz y rezar la estación frente al tabernáculo del Santísimo "como los serafines con las dos alas extendidas delante del trono de Dios".[32] La Real y Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced y Redención de Cautivos partió de su convento el 20 y 22 de noviembre también en crecido número, y el 30 de noviembre y el 3 de diciembre salió "con seriedad y religioso silencio" la orden de San Hipólito. De nuevo, el autor de la crónica enfatiza la diferencia entre el ruido y el silencio, ambas, características del jubileo. Estos religiosos que se dedicaban a atender los desórdenes mentales tuvieron una razón para caminar en silencio porque, "declina a manifiesta demencia el ruido de las pasiones, pero tiene conocido remedio en el modesto silencio que enseña una caridad religiosa que destinada principalmente a la curación de los delirios corporales, sabe dar también a las espirituales el remedio".[33]

El bullicio contrastó igualmente con la circunspección de los claustros de monjas y de mujeres seglares repartidas en 19 conventos de religiosas, dos colegios de niñas y dos recogimientos, quienes efectuaron sus visitas en comunidad desde sus coros, durante todas las horas del día y de la noche, con "mortificaciones, fervor y pureza".

Otros cuerpos urbanos, civiles y religiosos que consumaron sus visitas fueron: el Real Tribunal de Cuentas, el Protomedicato, el Consulado, las Oficinas Reales, la Casa de Moneda, el Colegio Mayor de Santa María y Todos los Santos, el Real Colegio de Cristo, el Colegio de San Juan de Letrán, la Venerable Congregación de San Pedro y muchas cofradías y

hermandades “cuyo crecido número […] en estos actos embarazan la pluma para específicas expresiones”.[34]

El mes de diciembre, el último mes para conseguir el indulto, fue el más concurrido. Como en el caso de las procesiones, el orden de precedencia se dio a la inversa; es decir, los cuerpos más importantes se ubicaron al final, por lo que la familia virreinal cerró el ciclo jubilar. El día 7, la virreina, condesa de Revillagigedo, en compañía de su familia, efectuó sus visitas. Así como habían hecho las demás autoridades, abandonó su acostumbrado cortejo de recibimiento público e hizo constantes demostraciones de humildad y fervor. Al día siguiente, salió a pie el virrey, conde de Revillagigedo, acompañado por sus hijos Juan Vicente, el futuro virrey reformista, y Antonio Güemes de Horcasitas, caballeros de la orden de Calatrava y Santiago respectivamente. De esta manera, tanto el virrey como la virreina se unieron a la población como unos fieles más en búsqueda de las gracias y el perdón que ofrecía el jubileo. El círculo ceremonial que había inaugurado el arzobispo quedó cerrado por la participación pública del virrey como vicepatrono de la Iglesia.

Las multitudes, sin embargo, permanecieron en la ciudad, ya que a pocos días de que terminara el jubileo aún quedaban muchas personas que no habían cumplido con las visitas o que querían acumular las más gracias posibles por medio de múltiples visitas. Con el fin de que todos cumplieran con los requisitos de la manera más rápida y efectiva, se propuso inscribir a los fieles en alguna de las pocas cofradías de la ciudad que todavía no habían salido. Sin embargo, esta solución ofreció problemas, ya que algunas eran sólo para

nobles y otras requerían cuotas que no podían costear los menos afortunados. Estos esfuerzos de última hora ejemplifican la importancia de la pertenencia corporativa así como la dimensión cívica de la ceremonia, ya que al salir a las calles y formar parte del jubileo, a muchos fieles que no hacían parte formal de las jerarquías urbanas les fue posible participar en el proceso que representó a la ciudad. En pleno reformismo borbónico, el peso de las ceremonias públicas y la preocupación por la salvación comunitaria no habían disminuido.

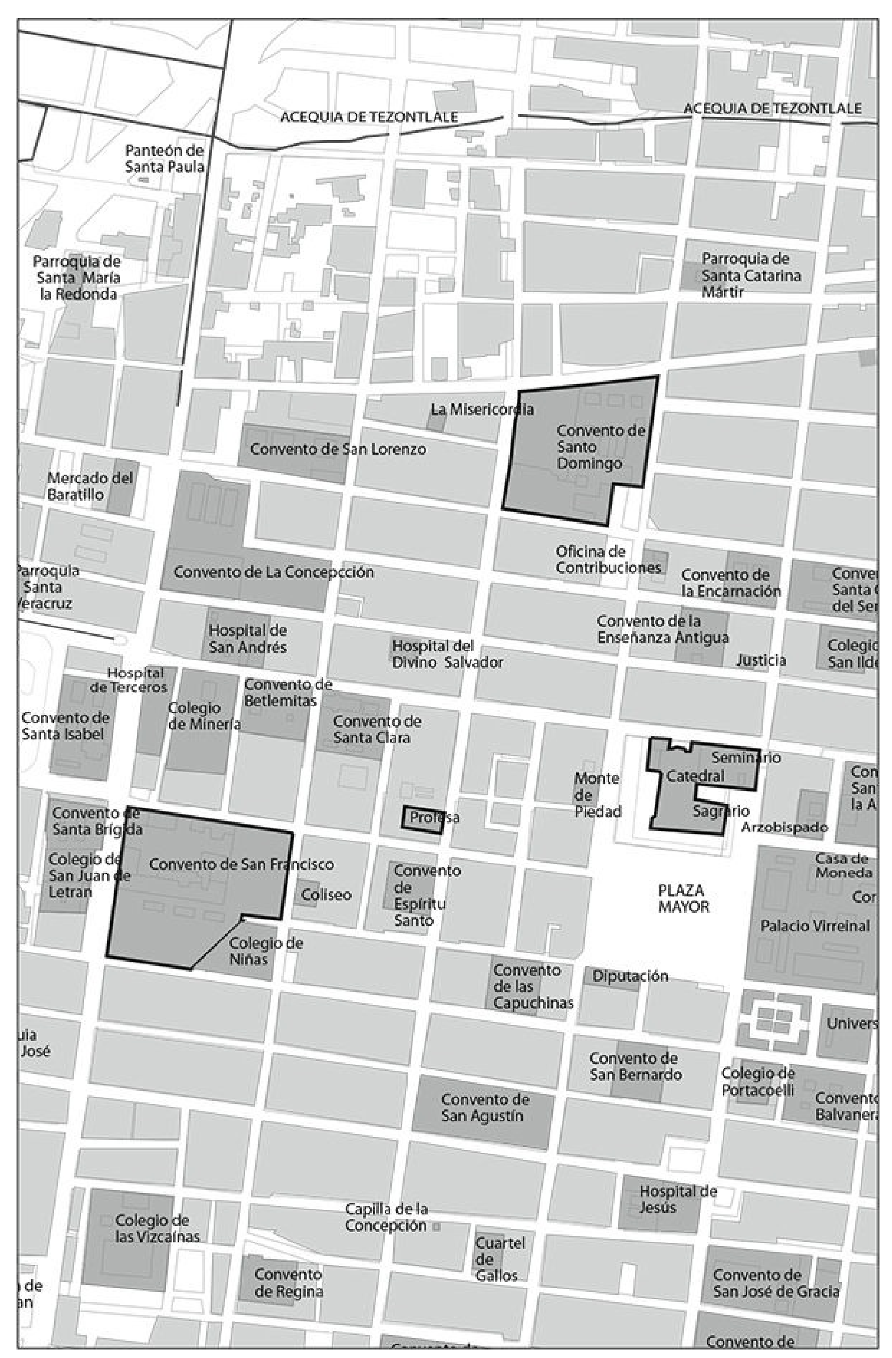
En los últimos días, las ansias de los fieles por alcanzar el perdón se incrementaron; como respuesta a esta inquietud, la Archicofradía de la Doctrina Cristiana que "admite todo género de gente" invitó a todos los fieles en general a inscribirse. Esta cofradía, que saldría precisamente a lo largo de los últimos cuatro días del jubileo, no sólo no cobraría membresía sino que permitiría a los nuevos integrantes ganar el jubileo y las indulgencias que ofrecía la cofradía. A cambio, la archicofradía se luciría en público con una gran cantidad de cofrades entre sus filas. Rodríguez opina que la mayoría de los fieles que se asentaron en los libros de esta archicofradía fueron los que no habían podido cumplir por razón de sus oficios, los que no podían costear las cuotas de membresía de alguna cofradía, los que no habían podido confesarse por haber demasiada gente en los confesionarios y los que deseaban acumular beneficios espirituales por el estado de sus almas. Así, relata que se registraron 25 652 personas en esos días, que sumadas a los ya existentes, excedieron los 30 000 cofrades al final, aunque atestigua el oratoriano que siguieron asentándose los fieles hasta después de terminado el jubileo

"enterados de todas las gracias que daba la archicofradía desde el primer día de asiento".[35] En un acto de fraternidad la archicofradía ofreció pertenencia a aquellas personas que no la tenían o que deseaban formar parte de más de una cofradía; a cambio los cofrades robustecieron el cuerpo de la Archicofradía de la Doctrina Cristiana con su presencia y oraciones.

El presbítero cronista relata con asombro los ríos de personas que concurrieron a las iglesias, así como la grandeza de la ciudad en esos últimos días de diciembre.

> Fueron tantas las personas que siendo tanta la amplitud de las calles de México, que no sabemos la tenga igual otra ciudad alguna de estos reinos, ni de los extraños, y distando nuestra iglesia de la de Santo Domingo más de diez y ocho cabeceras, todo este espacio se ocupa de gente en tal estrechez, que como observan muchas personas fidedignas, por tiempo de más de una hora no se percibía el suelo de las calles, y aunque después no era tanta la apertura, no dejaba de pasar aquella gente hasta cerca de la noche, habiendo comenzado a las tres de la tarde.[36]

Compara la cantidad de personas que acudió a la iglesia del Oratorio de San Felipe Neri con la que se presentó, para asentarse, a la capilla de la Archicofradía del Rosario, que tampoco requería inscripción. Relata Rodríguez que los nuevos cofrades alcanzaron 30 000 personas y afirma que un prelado que había estado en Roma le "aseguró que no había visto tal concurso en Roma ni aun en los últimos días del jubileo".



Plano elaborado con base en *1848 Una ciudad de grandes contrastes,* vol. I, *La vivienda en el censo de población levantado durante la ocupación militar nortemaericana,* de María Gayón Córdova, INAH, México, 2013, p. 46

A pesar del privilegio de poder efectuar las visitas en las iglesias de sus propios pueblos, muchas comunidades de indios acudieron a la ciudad como fieles para compartir las mismas gracias espirituales. El oratoriano manifestó su criterio paternalista, compartido por la mayoría del clero y las autoridades, de que los indios, como neófitos, debían estar encauzados por sus párrocos y doctrineros pero, a la vez, demuestra su admiración por la devoción y convencimiento con las que manifestaron su fe. Entre tanto gentío, dice, sobresalía

> la miserable porción de los indios e indias que a dirección de sus celosos párrocos desmintieron el vulgar concepto de su incapacidad para tales actos, así en esta ciudad en donde se juzgan más avisados por más maliciosos, como en los pueblos distantes donde la humildad y celo de sus ejemplares curas y prelados de los conventos nos franqueó ocasión para que observáramos en numerables concursos la docilidad, devoción y anhelo con que reconocían aquellos fieles el sagrado beneficio de estos indultos, por la prontitud de su asistencia a sermones y pláticas, la moción que en ellos causaban aún los de extraño idioma.[37]

La crónica fascina por el entusiasmo y asombro con que describe la enorme cantidad de fieles que acudió a la ciudad en los últimos meses y días del jubileo. Arribaron tantos penitentes que no bastaron los confesores para atenderlos. En la iglesia de Santo Domingo se dispusieron hasta 12 sacerdotes para administrar la comunión a la multitud que llegaba a diario. El 1º de octubre, por ejemplo, se acabaron todos los vasos sagrados de la iglesia, así como los espacios en sus capillas, por lo que fue necesario consagrar las formas en la misa de doce para "la paciente concurrencia que aguantaba la incomodidad de la multitud".[38] La iglesia del convento de San Francisco tuvo el mismo problema, ya que para atender a todos los que venían a confesarse y a comulgar se tuvo que bajar a todos los miembros de la comunidad, incluyendo al presidente y al provincial. Según el cálculo de los mismos confesores, "pasaban de 50 mil las confesiones y de 150 mil

las comuniones que se hicieron en la iglesia y en las cuatro capillas en el recinto de sus atrios".[39] En San Agustín se ocuparon los 16 confesionarios más los de la sacristía y capilla de terceros, y se oían las confesiones en las bancas y hasta en los claustros y los dormitorios.

Los informes de los curas párrocos, prelados y sacerdotes de la ciudad indican que para los últimos días se incrementó el número de personas en la iglesias. El rector del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo informó que "en los últimos días fue tanta la multitud de uno y otro sexo, que acudieron a este Colegio a los santos sacramentos de la penitencia y eucaristía que su misma numerosidad hace inexplicable el guarismo de confesiones y comuniones".[40]

Según Rodríguez, los últimos cuatro días del jubileo pasaron por la iglesia del Oratorio más de 40 000 personas. Tantos llegaron a las iglesias, que fue necesario nombrar otras iglesias para poder confesar y administrar la comunión a tiempo. Las puertas de la Iglesia Mayor y de la capilla de San José permanecieron abiertas todos los días con confesores y hasta se hizo extensivo el privilegio a las iglesias extramuros, como la de la Recolección de Nuestra Señora de la Merced de las Huertas en la ribera de Tacuba, que "atrajo muchas personas de la ciudad tanto eclesiásticos como seculares que buscaron la quietud y se retiraron a ese convento para practicar los ejercicios más proporcionados para lograr el santo jubileo".[41] También fue el caso del Colegio de Belén e incluso se concedió licencia para que se administraran los sacramentos en una casa de obrajes junto al colegio que contenía a más de 200 hombres.

Durante todo el jubileo, la Archicofradía del Rosario asentó

a 29 520 personas que, junto con los cofrades existentes, "ocuparon toda la gran distancia que hay entre las cuatro iglesias antes de que pudiera salir del convento su fin ya llegaba por otras calles el principio".[42] Todos, archicofradía y comunidad religiosa, rezaban a coro el rosario y cuando por fin se juntó el principio de la concurrencia con el final de la comitiva se formó un círculo dentro del cual apareció la figura del rosario, a imitación de las estrellas del cielo, que "en forma de una constelación" se podía observar el 7 de octubre en el firmamento.

La narración del jubileo de 1753 proporciona una ventana por medio de la cual se puede participar, desde el presente, en un momento de devoción masivo y urbano, individual y colectivo, universal y local, impulsado por el anhelo de la salvación. Las reformas eclesiásticas de las últimas décadas del siglo XVIII en gran medida no tuvieron éxito en su aplicación porque atentaron no sólo contra los privilegios y los presuntos excesos de las manifestaciones religiosas sino también porque obraron en contra, en este caso, de una conciencia urbana y religiosa que, hasta entonces, integraba la vida cotidiana de los fieles.

IV. El gobierno de las cofradías

> Este cuerpo se formará de un rector y seis diputados. Se procederá anualmente a la elección de todos estos miembros, que se verificará en la forma que prescriben los Artículos [...] Congregados los vocales que también serán citados oportunamente, el Rector propondrá los diputados que deban ser elegidos, como también al Rector y Tesorero, y se procederá inmediatamente a elegirlos, bien que la votación se hará por votos secretos para evitar discordias diciendo siempre la pluralidad.[1]

La mesa directiva y las elecciones

Las cofradías estuvieron administradas por oficiales elegidos que debían asegurarse de su buen gobierno, continuidad y supervivencia. Las funciones administrativas básicas fueron comunes a todas las cofradías, aunque el número de oficiales y tipos de deberes variaban según cada institución y el número de sus miembros. Las cofradías más acaudaladas tendieron hacia un aparato administrativo más grande porque tenían más bienes, cofrades y obligaciones que cuidar. La autoridad legítima de las cofradías fue la mesa, un cuerpo colegiado que en mayor o menor medida compartía el ejercicio del poder y dictaba la política de la cofradía en todo momento.[2] Sin embargo, aunque los oficiales de la mesa eran elegidos y el poder presuntamente se compartía con el grueso de los miembros, en realidad la potestad estaba centralizada, lo que permitió que los integrantes de las mesas se convirtieran en una red de poder de élite en el interior de cada uno de estos cuerpos. Debido a esta tendencia inherente hacia la concentración de poder, las constituciones de las cofradías establecieron candados para prevenir cualquier acción, comportamiento inapropiado o abuso que pusiera en entredicho no únicamente el principio de poder compartido sino también los conceptos de armonía, hermandad y caridad

vitales para cada institución.

Las constituciones de las cofradías no sólo fueron sumas organizadas de normas, lineamientos y declaraciones de valores, objetivos y obligaciones recíprocas, sino que establecieron una serie de límites y castigos para sus integrantes. En especial, condicionaron las acciones de los rectores y los tesoreros. Las constituciones las redactaba un grupo de fieles reunidos para fundar una cofradía o un comité constituyente nombrado por los cofrades. La declaración de principios de Ecce-Homo al comienzo de sus constituciones declara que su existencia se debe al deseo de los fundadores de promover la administración y conservación de la cofradía, así como las virtudes de fraternidad y caridad que representaban el ideal común de todas las cofradías que tuvieron como fin preservar la integridad de la hermandad.[3]

Una vez formuladas las constituciones se integraba la mesa, que variaba en número de miembros según cada cofradía, para la administración inmediata de la hermandad. La Archicofradía del Santísimo Sacramento, por ejemplo, la encabezaron un rector, seis diputados y dos mayordomos, quienes debían estar casados como garantía de seriedad, responsabilidad y madurez.[4] Sus constituciones estipularon que la mesa tenía que elegirse de entre las personas más nobles y devotas el día de la Visitación de la Virgen a Santa Isabel.[5] La de Burgos estuvo dirigida por una mesa que incluía un rector, un mayordomo y 10 diputados de origen montañés. El cargo de rector, como en la mayoría de las otras cofradías, normalmente duraba un año, y aunque podía reelegirse, tenía que salir de entre las filas de los 12 miembros de la mesa.[6]

Puesto que las cofradías funcionaron con base en obligaciones contractuales, el rector estaba legalmente obligado a convocar y asistir a todas las juntas y a cuidar el bienestar material y espiritual de la cofradía. También debía asegurar el aumento de los recursos materiales, espirituales y humanos. Este cometido fue de importancia capital en el caso de las cofradías más acaudaladas, por lo que se establecieron políticas financieras para imponer su capital líquido excedente a réditos junto con los capitales que algunos particulares depositaban a su cuidado para que los administraran como obras pías.

Los diputados que compartían la administración de las cofradías tenían sus lugares asignados tanto en la mesa de juntas como en las ceremonias públicas según su antigüedad, por lo que en caso de ausencia del rector, el diputado más antiguo debía tomar su lugar. Al tener sus sitios asegurados jerárquicamente, de nuevo, se esperaba mantener el orden natural del cuerpo y evitar pleitos de preeminencia que atentarían contra el buen gobierno de la hermandad.

En la Congregación del Santo Cristo de Burgos, los cargos de rector y de mayordomo, los más importantes, eran elegidos por los 12 miembros de la mesa. Ninguno de los dos podía detentar el cargo por más de dos años para evitar que se anquilosara el poder en manos de unos cuantos o que se formaran grupos de interés en el interior de la hermandad. Las constituciones afirmaban que el monopolio era perjudicial para la vida armoniosa de la cofradía y contrario a su buen gobierno; entonces, el conjunto de la mesa tenía la obligación de asistir a las juntas, para asegurar la administración apropiada y responsable y evitar discusiones.[7]

Además de los 12, un secretario formó parte de la mesa y, aunque su cargo también fue electivo, no era condición que fuera montañés. El cargo de secretario era uno de los más importantes, ya que tenía bajo su cuidado todos los libros de la cofradía; también registraba la minuta de las juntas y certificaba todos sus acuerdos oficiales. Específicamente, su deber sustancial consistía en llevar siempre a las juntas una copia de las constituciones que encarnaban el derecho de la cofradía como cuerpo, para resolver cualquier duda o disconformidad que surgiera; además, tenía el encargo de preparar el orden del día para las discusiones. El secretario llevaba nada menos que la memoria viva de la cofradía y muchas hermandades exhortaban a su secretario para que tuviera cuidado especial al anotar los nombres y los particulares de los nuevos cofrades para que pudiera, a su vez, proporcionar información exacta cuando fuera requerida.[8]

La mesa directiva de Ecce-Homo fue más numerosa. Originalmente había tenido 33 integrantes, en conmemoración de la edad de Cristo cuando sufrió su pasión y muerte, pero hacia finales del siglo XVIII ya consistía de un rector y 40 diputados. El número se incrementó porque la mesa debía cubrir todos los gastos de la cofradía, que fueron en aumento a lo largo de los años. Para prevenir problemas y faltas a sus obligaciones, el gobierno de la hermandad agregó siete integrantes con el fin de que con una contribución de 10 pesos por cada uno de los 40 integrantes se pudiera costear la liturgia del jueves santo y el día de la festividad del convento de Regina en donde estaba asentada la cofradía. También se institucionalizó la elección del rector para hacer el cargo rotativo e igualitario, para que "rico y pobre pueda disfrutar

este honor bajo ninguna otra obligación que proporcionar sus 10 pesos de cuota".[9] Como la carga financiera se había vuelto demasiado pesada la cofradía tuvo que abrir sus filas, aunque el gobierno siguió limitado a aquellos que podían pagar la cuota. Los diputados se elegían cada dos años y se fomentaba tanto la renovación como la continuidad para mantener un equilibrio entre experiencia y novedad, ya que una mesa íntegra y unida era indispensable para la buena administración. Si un diputado deseaba dejar el cargo, debía dar noticia con anticipación para que se pudiera elegir un remplazo y no dejar el cargo acéfalo; de no hacerlo, violaba su compromiso y era castigado con una multa pecuniaria de 10 pesos. En la Archicofradía de la Santísima Trinidad, la elección de los miembros de la mesa se realizaba por medio de boletas, aunque el número de electores era limitado. En caso de una vacante, la archicofradía nombraría a un par o hasta tres candidatos de entre "la nobleza de la ciudad" y, en el caso de los sastres, el otro partido que, junto con los nobles, habían formado la membresía de la archicofradía, el alcalde hacía lo propio.[10] El voto siempre debía ser secreto y los candidatos tenían prohibido estar presentes durante el proceso de elección. [11]

En la mayoría de las cofradías, entonces, los rectores compartieron el gobierno con cierto número de diputados, un tesorero y un secretario. La función central de la mesa consistía en asesorar, discutir los asuntos de la cofradía y ejecutar las decisiones colectivas aprobadas por la votación de la mayoría. Los diputados nunca tuvieron el poder para actuar por sí mismos y siempre se requirió un quórum para poder celebrar las juntas.

Los asuntos de las cofradías se discutían en juntas ordinarias llamadas cabildos. Los problemas a discusión incluían el estado de los bienes y recursos, sus créditos y débitos, el estado de las obras pías y rentas, los pagos a los capellanes y el cumplimiento de las testamentarías de los benefactores o patrones. Los cabildos ordinarios se celebraban en días fijos semanal o mensualmente, mientras que las juntas extraordinarias se convocaban cuando fuera necesario. Por ejemplo, Ecce-Homo celebró sus cabildos mensualmente mientras que las juntas extraordinarias se convocaban cuando se diera el caso.[12] Sin embargo, como se entendía que los integrantes de la mesa no siempre estaban disponibles para asistir a las reuniones, se estableció un quórum mínimo. Santísimo Sacramento requirió la presencia de sólo cinco miembros, incluido el rector. Después de oír misa los cinco se reunían todos los sábados en la sala de juntas de la archicofradía, lo que no siempre se lograba, por lo que para obligar la asistencia la cofradía castigó las faltas con una multa alta de una libra de cera.[13]

Las cuestiones más graves se dirimían en reuniones extraordinarias que requerían la presencia del cabildo en pleno. Los asuntos más discutidos en estas sesiones fueron la aprobación de los préstamos o depósitos irregulares y de las hipotecas, el nombramiento de capellanes de la cofradía y la dotación de las huérfanas que patrocinaría la cofradía, recursos que provenían de dineros propios o de las obras pías que administraba. En las juntas extraordinarias se necesitaba una mayoría de votos para hacer cualquier modificación o implementar una decisión, especialmente si tenía que ver con gastar los capitales de la cofradía. Sin embargo, el propósito

fundamental de las juntas era gobernar la vida cotidiana de la cofradía y garantizar la presencia y las decisiones de sus hermanos más influyentes para el bien común de todo el cuerpo.

Como la cofradía tenía un sentido implícito de comunidad, como tal, se esforzó por mantener el principio de poder comunal. La elección de los oficiales fue, por consiguiente, teóricamente imparcial y no sólo buscó designar a los hombres mejor calificados sino también a los más rectos y devotos. Un obstáculo estructural mayúsculo ocurría cuando los rectores tenían la autoridad para nombrar a los electores o cuando formaban parte del propio electorado. En estos casos, era muy fácil para los rectores ejercer el poder de su autoridad para influir en la elección de los integrantes de la siguiente mesa. Esta situación abría la posibilidad de la desintegración de la unidad que derivaría en intrigas y contiendas poco fraternales y atentaría contra el orden natural que debía conservar cada uno de estos cuerpos. Muchas cofradías tuvieron muy en cuenta esta problemática y a lo largo de los años reformaron sus procedimientos electorales para evitar las contiendas y conductas sectarias. Con el tiempo y la práctica, los procedimientos electorales se volvieron más sofisticados, para evitar la perpetuación del poder en manos de un individuo o una camarilla.

El acontecimiento político más importante en la vida de la cofradía era la elección de la mesa, que se verificaba cada año, normalmente después de las celebraciones del día de la fiesta del santo patrón. La Archicofradía del Santísimo Sacramento afirmó que con el éxito de una elección se garantizaba la vida perpetua de la cofradía y que se debían hacer esfuerzos para

mantener una buena administración al servicio de Dios.[14]

Por lo regular, la votación se hacía con boletas que se depositaban en urnas vigiladas por el secretario, quien registraba todo el procedimiento. Cada elector escribía el nombre de su candidato en una boleta que luego depositaba en la urna. Por medio de la votación secreta, la influencia inmediata del rector disminuía, ya que el tráfico de influencias descarado se evitaba con la confidencialidad. Al utilizar este método, se esperaba evitar la deshonestidad y garantizar que el poder se compartiera de manera más colegiada. Se llegó a entender que una votación justa y confidencial era importante para conservar el orden dentro de la cofradía. Santísimo Sacramento les exigió a sus electores que prestaran juramento y proclamaran que habían votado libremente, sin ninguna presión de sus hermanos, según Dios y su conciencia, para el bien de la cofradía.[15] Las elecciones de Ecce-Homo fueron presididas por los capellanes de la cofradía para asegurar la imparcialidad, y sus constituciones estipulaban que las elecciones debían tener lugar en paz y tranquilidad. Las decisiones se tomaban por mayoría simple y, en caso de un empate, el rector tenía el voto de calidad.[16]

Las constituciones de Santísimo Sacramento tenían varias cláusulas diseñadas para evitar las disputas tan desgastantes e indecorosas entre los miembros de la mesa, que se desataban después de saberse los resultados de una elección.[17] Un incidente en 1596 había sentado el precedente para que Santísimo Sacramento alterara su forma de votación: sucedió que al producirse un empate en la votación se suscitó tal alboroto que tuvo que intervenir la Audiencia, "con escándalo notorio", para apoyar la postura del rector que afirmaba que

la votación debía ser pública y no secreta como había sugerido otro cofrade. Con la intervención de la Audiencia el problema se complicó por la intromisión en los asuntos privativos de la archicofradía, así es que Santísimo Sacramento decidió resolver sus propias cuestiones para seguir funcionando autónomamente.[18] Como resultado, modificó y reguló sus procedimientos electorales. Antes del incidente, los empates se habían resuelto por votación continua hasta obtener una mayoría; este método resultó evidentemente impráctico, porque dejaba los asuntos sin resolver por algún tiempo y provocaba rupturas e intrigas dentro de la mesa. Aparte de la enmienda que le otorgaba al rector un voto de calidad, otras reglas prohibieron estrictamente que los parientes de los candidatos, hasta el cuarto grado de consanguinidad, tomaran parte en la votación o que estuvieran presentes en la sala durante la votación. Es más, como la disputa y el cabildeo parecían dominar el periodo de elecciones, se prohibió a los candidatos influir, pública o privadamente, a los electores para que votaran a su favor. De ser descubierto el individuo en cuestión, sería inhabilitado perpetuamente de asumir un cargo o incluso de votar; esta medida fue equivalente a la expulsión, ya que su acceso al poder formal se eliminaba. Como casi todas las cofradías tenían salvaguardas para evitar la disputa y la facción, parece ser que este tipo de comportamiento era común y que puso en evidencia la brecha que existía entre el ideal de la hermandad y las realidades de la rivalidad.

Por otra parte, a menudo muchos cofrades rechazaron aceptar un cargo administrativo porque, aunque era fuente de

prestigio, también absorbía mucho tiempo y especialmente recursos. La negativa para asumir un cargo no era bien vista, porque se despreciaba una responsabilidad sagrada, ya que la administración de la cofradía se entendía como un servicio de amor a Dios y al prójimo. Ecce-Homo no ofreció beneficios materiales para sus hermanos pero, como en el caso de otras cofradías, enfatizó la hermandad y exhortó a sus cofrades a la unidad, la hermandad y a que demostraran amor fraternal en honor a la pasión del Señor.[19]

Así, las obligaciones devocionales se emplearon junto con las normas para asegurar la obediencia e inculcar sentimientos fraternales. Se exigió a los miembros rezar por lo menos un rosario a la semana y ayunar la víspera de todas las festividades en honor a Cristo, junto con la práctica de al menos un acto de caridad en el día de la festividad mayor. Además, se les prescribió practicar un examen de conciencia diariamente y hacer un acto de contrición en arrepentimiento de sus pecados.

Aunque las cofradías tenían una orientación urbana y atravesaron las líneas de los diversos grupos sociales, también fueron medios adecuados para el desarrollo de grupos de poder dentro del sector privilegiado, en especial el comercial de la ciudad. Muchos comerciantes desempeñaron cargos directivos y proveyeron asesoría a varias instituciones eclesiásticas y organizaciones afiliadas por sus conocimientos administrativos y experiencia comercial y organizativa. El número de miembros dentro de las cofradías prominentes varió pero, en general, consistió principalmente de hacendados, mineros, oficiales reales y comerciantes que, además, estaban casi siempre relacionados a través del

matrimonio y lazos de parentesco y compadrazgo. Algunas cofradías estaban sólidamente establecidas y eran prominentes pero no necesariamente acaudaladas, y otras, aunque de reciente creación, podían tener más bienes y mayor participación de comerciantes del consulado. Recordemos que los partidos montañés y vizcaíno del consulado tuvieron sus cofradías homólogas, las de Burgos y Aránzazu respectivamente, y los almaceneros junto con los comerciantes de menudeo se reunieron en la Cofradía del Santo Ecce-Homo. Al tener una presencia importante en la administración de las cofradías y en su membresía, los comerciantes obtuvieron poder financiero y político al administrar sumas importantes de dinero pertenecientes a distintas instituciones.

Además, las cofradías pudieron lograr un equilibrio para evitar disturbios severos que pusieran en peligro la estabilidad social dentro de los grupos prominentes, incluso en un contexto de rivalidad. Precisamente fue esta rivalidad la que impulsó la necesidad de fomentar un espíritu fraternal y de solidaridad que fuera simultáneamente visible y material, espiritual y religioso. Hasta cierto punto, las cofradías proporcionaron un modelo organizativo de desarrollo que articuló un comportamiento comercial ventajoso para el desarrollo de las políticas financieras y empresariales.

Las cofradías y su administración

Como ya se vio, el afán de entender el estado de las cofradías, en 1794 se compiló un padrón de todas las hermandades del arzobispado de México. El arzobispo, Alonso Núñez de Haro y Peralta (1729-1800), se empeñó en ordenarlas y regularizarlas con una óptica más administrativa,

por lo que las dividió en tres rubros principales. La mayoría era de "retribución temporal", ya que cobraba una cuota básica a cambio de cubrir los gastos fúnebres y misas de difuntos. La segunda categoría, las "devocionales", fueron las que sostuvieron funciones litúrgicas y de devoción, tanto en el ámbito público como en el privado, y las "espirituales" formaron la última categoría porque proporcionaron a sus miembros indulgencias específicas y oraciones en comunidad.[20] Estas distinciones amplias, sin embargo, no fueron suficientes para entender el abanico tan grande de tipos de cofradías existentes, sobre todo porque muchas traslaparon estas categorizaciones generales, ahora impuestas desde la autoridad eclesiástica. Por ejemplo, las cofradías gremiales fueron organizaciones cerradas para la expresión religiosa del gremio, y en ellas no se tomó en cuenta el estado social de los cofrades como el factor más determinante sino la pertenencia al mismo gremio. Por ejemplo, los plateros y orfebres tuvieron sus cofradías dedicadas a la Purísima Concepción, San Felipe de Jesús, Nuestra Señora de las Lágrimas, San José, Santo Ángel Custodio y San Eligio; los candeleros se afiliaron en la Cofradía de San Sebastián; los cigarreros en el Sacramento Bendito; los cirujanos, químicos y flebotomos en San Cosme y San Damián; los sastres en la Santísima Trinidad y San Homobono; los músicos en Nuestra Señora de la Antigua, y los comerciantes en la Cofradía del Santo Ecce Homo.[21]

Las cofradías étnicas conformaron otro tipo general de congregaciones. Como en el caso de las hermandades gremiales, también eran exclusivas, ya que restringieron la entrada únicamente a miembros del mismo grupo étnico para

mantener su personalidad propia. Algunos ejemplos de este tipo de asociación fueron las cofradías de negros, mulatos y pardos, como las de San Benito de Palermo, Nuestra Señora de la Merced o la de Santa Ifigenia y San Antonio de Padua.[22] La etnicidad o nacionalidad también fue una fuerza cohesiva en la república de españoles, especialmente cuando peninsulares y criollos formaban una parte pequeña de la población. El convento de San Francisco albergó algunas de las cofradías españolas étnicas más importantes, como la Congregación del Santo Cristo de Burgos, que representó a los oriundos de las montañas de Santander, la Cofradía de Nuestra Señora de Aránzazu, la de Nuestra Señora de la Valvanera y la de Santiago Apóstol, que reunieron a los vizcaínos y navarros, y a los provenientes de la Rioja y Galicia respectivamente.[23] Las cofradías de indios fueron, desde luego, las más importantes en esta categoría. Estas hermandades integraron a los pueblos y barrios de indios dentro del universo cristiano católico y del armazón político y social impuesto por los conquistadores y colonizadores españoles. Por otra parte, funcionaron como un medio para que las poblaciones locales nativas se congregaran y recibieran ayuda mutua tanto espiritual como material y, a la vez, continuaran con sus modelos culturales propios dentro de una organización aceptable para el sistema de gobierno español. Las cofradías de indios integraron y fueron a la vez medios eficaces de resistencia al dominio español.[24]

Otros factores que desafiaron una categorización tajante fueron las diferencias económicas entre las cofradías, el número de sus miembros, si fueron urbanas o rurales, si tuvieron membresía clerical, en qué parte de la Nueva España

estuvieron establecidas y la importancia de la iglesia en donde se albergaron. Un elemento final que difuminó una categorización estricta entre las diversas cofradías fue el acceso a sus filas. Existieron cofradías que se limitaron a aceptar únicamente a los colonizadores destacados, como Archicofradía del Santísimo Sacramento, establecida en 1538, y posteriormente alojada en la catedral, que fue fundada por los españoles principales para la gloria del Sacramento Bendito. Con la excepción de cofradías que sólo fueron accesibles a los conquistadores y sus descendientes, o de las varias congregaciones de Caballeros del Santísimo Sacramento que restringieron su membresía a los españoles prominentes,[25] los estatutos de las cofradías españolas, incluso las acaudaladas, normalmente no limitaron el número o la calidad de sus miembros. Sin embargo, también es cierto que las mesas directivas de la mayoría de las cofradías principales de la ciudad, así como muchas de las menores, estuvieron en manos de un grupo selecto de personas que las utilizaron para confirmar o reforzar su posición política y social y el prestigio de la hermandad.

Entonces, las cofradías de la Ciudad de México se convirtieron en vehículos efectivos para la integración vertical y horizontal.[26] Como la facción fue el mayor peligro para su perdurabilidad, las constituciones de las cofradías usualmente contenían cláusulas referentes a su sentido de devoción y caridad. La Archicofradía del Santísimo Sacramento declaró que su objetivo principal era llevar a cabo obras caritativas para los necesitados y acompañar al Santísimo Sacramento en las celebraciones públicas.[27] Por su parte, Ecce-Homo declaró que los miembros desearon establecer la cofradía, infundidos

de "un sentido de servicio a Dios Nuestro Señor y con la devoción a su Imagen Santa de Humildad y Paciencia, deseosos de aumentar su culto y veneración".[28] A su vez, la Archicofradía de la Santísima Trinidad declaró que, "el objeto glorioso de esta cofradía es proporcionar el culto más reverente al misterio adorable de la Santísima Trinidad y para proporcionar servicio útil al creyente tanto vivo como muerto.[29]

Las cofradías apoyaron mucho las actividades devocionales y litúrgicas de la ciudad aunque, como ya se dijo, eso no significó necesariamente que todas fueran adineradas. El hecho de que tantas se mandaran extinguir o amalgamar a finales del siglo XVIII indica lo contrario. En 1788 el vicario general visitó la Cofradía de la Preciosa Sangre de Cristo, alojada en la iglesia de La Santísima, y la encontró totalmente empobrecida. Como de costumbre, el problema principal era que si una cofradía no tenía dinero, no podría continuar con las devociones y festividades en honor de la santa imagen, por lo que el vicario mandó que se agregara a la cofradía más grande y exitosa de San Homobono, junto con las de Nuestra Señora de la Guía, Jesús Nazareno, Redentor Cautivo, Ecce-Homo y Santo Cristo de la Salud, que estaban establecidas en la misma iglesia. Todas las cofradías unidas serían administradas por una sola mesa directiva compuesta por 12 integrantes, y las pocas reservas de todas se reunirían en un fondo común. La medida beneficiaría a todos, se decía, ya que las cofradías sin recursos se robustecerían y podrían continuar con sus obligaciones materiales y espirituales, y el vicario podría ejercer su autoridad sobre ellas, ya que estaban, después de todo, sujetas a la jurisdicción eclesiástica, porque

no contaban con el privilegio de exención obtenido por otras cofradías más influyentes y acaudaladas. Bartolomé Rivas, el tesorero saliente, tuvo que entregar los libros de cuentas a Juan José Eguía, tesorero de San Homobono, quien encontró que los únicos bienes que poseía la cofradía en ese momento constaban de un contrato de préstamo por 3 500 pesos del que recibía 5% de interés anual más 100 pesos en capital líquido. Los beneficios proporcionados por estas cofradías a sus cofrades incluyeron el pago de una patente de 25 pesos en el momento de la muerte y la celebración de cuatro misas por cada hermano difunto con un costo de seis reales respectivamente. La Preciosa Sangre pudo costear estos servicios ya que cobraba 18 pesos mensuales a sus cofrades. Al quedarse sin fondos, se había visto imposibilitada de celebrar la fiesta del Cristo desde 1782, a pesar de que la cofradía tenía el compromiso de participar en las procesiones de Semana Santa y pagar 14 pesos para la manutención de los clérigos enfermos en el hospital de la Congregación de San Pedro.[30]

Muchos integrantes de los gremios vivían en el vecindario de La Santísima, pero otra cofradía con un nombre parecido a la anterior, Preciosísima Sangre de Cristo, se encontraba en la iglesia de la parroquia de Santa Catalina Mártir. Aunque originalmente se estableció en 1605, obtuvo su licencia real sólo en 1715, la que se confirmó 53 años después, en 1768. Esta cofradía fue del tipo cerrado, ya que sólo la integró un grupo de 70 miembros activos, todos con el título de diputados, quienes contribuían con 10 pesos anuales para la manutención de su capilla y la promoción del culto de su advocación. Celebró funciones principales en el día de la Preciosa Sangre, pero también patrocinó las fiestas de la

Transfiguración de Cristo y el domingo de Pascua y mandaba celebrar una misa de aniversario para sus difuntos, así como una misa cantada todos los viernes de cuaresma. A cambio, los cofrades, junto con sus esposas y descendientes, tenían el derecho de ser enterrados en la capilla de la cofradía y que se les dijeran dos misas en el momento de su muerte para la salvación de sus almas. El que estuviera establecida una cofradía en una parroquia prominente, sin embargo, tampoco fue necesariamente marca de riqueza o eminencia ni garantía de supervivencia en el transcurso del tiempo. Para 1791 el cura de la parroquia se quejó de que a lo largo de los años los fondos habían sido insuficientes debido, sobre todo, a la multiplicidad de funciones litúrgicas que la Cofradía de la Preciosísima Sangre debía apoyar. Este compromiso oneroso había causado que la hermandad se endeudara con Salvador de la Vega, su tesorero anterior, por 80 pesos.[31] Esta cofradía es otro caso donde el costo de la caridad recayó en un número pequeño de cofrades que debían pagar cuotas más altas por el privilegio de pertenecer a una hermandad exclusiva. Al patrocinar múltiples festividades para aumentar su prestigio y beneficios espirituales, la cofradía agotó sus recursos, lo que obligó a sus tesoreros, quienes debían ser individuos solventes, a otorgar préstamos de sus bolsillos para que la hermandad mantuviera sus compromisos y no perdiera su honra. El empobrecimiento se debió a la necesidad de crear una infraestructura devocional elaborada como signo físico y metafísico de la fuerza de una cofradía que con frecuencia era la causa de su ruina.

La continuidad de una cofradía también podía estar amenazada por la merma de fondos y la pérdida de cofrades

como resultado de epidemias o catástrofes naturales. En estos casos, las cofradías más pequeñas y con escasos fondos fueron las más afectadas. En 1788 la Cofradía del Señor San José y Santa Ana, establecida en el convento de San Jerónimo, quedó en bancarrota, por lo que se vio en la necesidad de no cumplir con su obligación de pagar 25 pesos a sus cofrades difuntos. Antonio de Bassoco, su tesorero, explicó que la reciente epidemia de "dolor del costado" había distendido a la cofradía más allá de sus posibilidades. Las autoridades eclesiásticas tomaron cartas en el asunto y rápidamente ordenaron que se sometieran los libros de la cofradía, aprovechando la situación, al tribunal eclesiástico, para valorar su situación y determinar qué hacer con los cofrades sobrevivientes.[32]

Cuando varias cofradías pequeñas se establecían en alguna iglesia, tendían a disolverse con el paso de los años. Falta de fondos y una membresía mermada erosionaban el atractivo inicial de una cofradía, hasta que se dejaba poco a poco que tuviera una muerte piadosa. Hacia fines del siglo XVIII, la única cofradía que quedaba en funcionamiento en el convento de Regina Coeli era Ecce-Homo, que había compartido la capilla del convento con las cofradías de San Francisco de Asís, San Dimas y las Tres Necesidades de Nuestra Señora, pero a consecuencia de las políticas de reforma implementadas desde la mitra, estas últimas fueron trasladadas a la parroquia de San Sebastián. Las cofradías de San Francisco y San Dimas estaban en la ruina total y como eran de retribución, faltaron a su obligación de proporcionar varias patentes a sus cofrades difuntos. Por otro lado, las Tres Necesidades tenía algunos fondos pero ningún cofrade.[33] Al faltar con el cumplimiento de las obligaciones materiales y espirituales, el provisor del

arzobispado aprovechó la situación, como ya se vio, para reorganizar la geografía devocional de las hermandades.

Sin embargo, otras cofradías, sin ser preeminentes, sí fueron capaces de cumplir con sus obligaciones con sus cofrades y con las iglesias en las que estaban establecidas sus capillas. La Cofradía de la Gloriosa Virgen y Mártir Señora Santa Bárbara, erigida en la capilla del convento de San Bernardo, contaba entre sus miembros a frailes, monjas del convento y laicos de ambos sexos. Cada cofrade contribuía con dos reales semanales como cornadillo, la cuota generalmente aceptada, y a cambio, los hermanos recibían una patente de 25 pesos redimible en el momento de su muerte. La cofradía también ofrecía una misa cantada en el altar de su santa patrona el cuarto día de cada mes, mandaba celebrar otra misa cantada con el Santísimo Sacramento expuesto el tercer domingo del mes, y otras dos misas cantadas en la festividad de la Santísima Trinidad y de San Juan Bautista respectivamente. El 4 de diciembre, día de la fiesta titular de la cofradía, se celebraba con una novena rezada a lo largo de los nueve días previos a la fiesta, más 10 misas, en memoria de los cofrades difuntos, el día mismo de la festividad. Además, se mandaba celebrar 20 misas ordinarias y dos cantadas en remembranza de los cofrades difuntos junto con dos misas celebradas en la capilla del convento durante los dos jubileos circulares. La cofradía también suministraba 100 pesos anuales al convento para la compra del aceite de la lámpara del altar, el aseo de sus manteles de lino y para pulir los sagrados vasos y ornamentos de oro y plata que, a su vez, eran utilizados por la cofradía para sus propias celebraciones. El convento y Santa Bárbara

disfrutaron de una relación recíproca que permitió a la comunidad de monjas continuar con sus necesidades litúrgicas y a la cofradía con sus funciones y objetivos. Al final, tanto el convento como la cofradía se beneficiaron mutuamente del esplendor y el fervor generados por la devoción a la imagen de la santa patrona.

La Cofradía de Santa Bárbara contribuyó de manera importante a la vida cotidiana del convento al financiar el coro de la comunidad cuando cantaba durante sus celebraciones. También proporcionó 70 pesos para subvencionar los sermones predicados en la capilla durante la cuaresma y para la compra de las candelas. Finalmente, esta cofradía también tuvo fondos suficientes para dotar a una huérfana anualmente, con el deber de portar una vela durante las festividades, en honor a la santa patrona, como testigo viviente de la naturaleza caritativa de la cofradía y de la compasión de su santa.[34] La Cofradía de Santa Bárbara fue la única establecida en el convento; entonces, era primordial que mantuviera todas sus obligaciones, lo que logró cumplir a lo largo del siglo xviii. En 1788 se le agregó la Cofradía de Nuestra Señora del Pilar y en 1794 Núñez de Haro y Peralta reconoció su estado satisfactorio aunque sugirió que sería mejor que se trasladara a una parroquia donde sería de mayor utilidad.[35]

Otro caso de una hermandad moderadamente exitosa fue la de la Cofradía de los Cuatro Evangelistas. Fundada en 1539 en el convento agustino por los notarios de la ciudad, aún estaba pujante a fines del siglo xviii. Aunque fue básicamente una cofradía gremial, tuvo una membresía abierta, lo que llevó al arzobispo Núñez de Haro, a finales del siglo, a

advertirle que debía limitar sus beneficios de retribución únicamente a los integrantes del gremio de los notarios y sus familias.[36] Su capilla espléndida se había construido con los fondos comunes de la cofradía, que se incrementaron considerablemente con los donativos individuales de los integrantes de la mesa; estas contribuciones individuales fueron tan cuantiosas que costearon la construcción de un altar para la Cofradía de Nuestra Señora de los Dolores, establecida en el interior de la capilla de San Juan Evangelista. Para 1788 aún cumplía con el pago de sus patentes, así como con el sostenimiento de una devoción reciente dedicada a las Benditas Ánimas del Purgatorio. Los gastos de los permisos para establecer esta nueva advocación que se debían solicitar a Roma y a la Corona fueron cubiertos por los propios notarios.[37] La Cofradía de los Cuatro Evangelistas fue la hermandad principal de la capilla del convento, aunque el Dulcísimo Nombre de Jesús funcionó satisfactoriamente al cumplir también con sus obligaciones de proveer a sus cofrades oraciones, misas y los 25 pesos acostumbrados de la patente fúnebre. La tercera cofradía, dedicada a San Nicolás, sin embargo, se extinguió por el prelado por estar en un estado de deterioro total.[38]

La Cofradía de Nuestra Señora de la Luz se estableció en 1741 en el convento de Santo Domingo; en 1788, su mesa estuvo compuesta por un clérigo como rector, que compartía el gobierno con diputados comerciantes y oficiales reales. Los integrantes de la mesa incluían al coronel de la milicia del comercio, Francisco Antonio de Rábago, el bachiller Andrés Barba, Indalecio Bernal, Antonio de Porras, José de Arenal, Manuel Colima, Juan José Lira, Ignacio Dávila Madrid, y

Antonio de la Torre y Juan Mariano Díaz como secretario y notario respectivamente. Su tesorero, José Rodrigo Alemán dibuja un escenario relativamente típico de una hermandad urbana de nivel intermedio. La Cofradía de Nuestra Señora de la Luz era de retribución, ya que ofrecía misas y entierros a cambio de un cornadillo de dos reales mensuales. Diversificaba sus inversiones imponiendo su capital excedente en depósitos irregulares; por ejemplo, al tiempo que se entregó el reporte, la cofradía tenía 3 000 pesos en préstamo a varios individuos. Sin embargo, aunque continuaba con su política prestamista, una parte importante de sus capitales se había perdido en préstamos no reintegrados, lo que hace pensar que las políticas financieras pragmáticas de las cofradías podían llevar al desastre a cualquier hermandad. Nuestra Señora de la Luz había prestado una cantidad a Gerónimo de Mendoza, quien poco tiempo después se había declarado insolvente, por lo que la cofradía había dejado de recibir intereses y perdido las esperanzas de recuperar el capital original. De la misma manera, había otorgado otro préstamo de 8 550 pesos a Francisco Martínez de Olivares con su hacienda como garantía; este capital también se perdió cuando el prestatario se declaró en quiebra y la cofradía no pudo reclamar su capital por los múltiples préstamos que gravaban la hacienda.[39]

Sin embargo, a la cofradía aún le quedaban 758 pesos en capital líquido pero 104 pesos se utilizaron para rembolsar al tesorero lo que había prestado de sus propios fondos para cumplir con las obligaciones de la cofradía. Desde el punto de vista administrativo, Alemán informó que se había dejado de

rendir cuentas y de celebrar juntas durante los últimos seis años y que la cofradía sólo existía en papel. Afirmó que para que una cofradía persistiera, debía cumplir con sus constituciones y convocar a elecciones periódicas para asegurar una mesa directiva bien integrada para la buena administración y funcionamiento de la hermandad. Nuestra Señora de la Luz, al parecer, había estado plagada de administraciones ineficaces y mala suerte. El rector anterior, el conde de Rábago, había permanecido en su hacienda durante los últimos tres años y cuando finalmente fue convencido de regresar a la Ciudad de México, sólo lo hizo para convocar a elecciones. Por desgracia, el nuevo rector, Fernando Sánchez Movellán, murió casi inmediatamente, así como su sucesor, José Salvatierra y, a falta de candidatos idóneos, la cofradía tuvo que reelegir a Rábago, quien en seguida también falleció dejando a la cofradía acéfala.

A pesar de tantos problemas, hasta cierto punto se pudo mantener el aspecto devoto de esta cofradía. El tesorero insistió en que había salvado a la cofradía de la ruina total al resguardar algunas piezas de plata junto con la imagen de la Virgen, misma que se sacaba en procesión en su festividad dentro de la capilla del convento de Santo Domingo. Una monja estaba a cargo de vestir y adornar a la virgen de la Luz para las ocasiones celebratorias.

Al terminar su informe, Alemán le pidió al vicario general ser relevado de sus obligaciones que, aseguró, había desempeñado durante demasiados años. Claramente, el ideal de servicio hacia la cofradía había sido remplazado por la fatiga, el desencanto y la merma económica del tesorero, a quien se le dificultó cada vez más mantener las actividades y

obligaciones de la cofradía. Aunque afirmó que había permanecido en el puesto por su deseo de evitar el deterioro de la hermandad, la lealtad ciertamente tenía sus límites.[40] De nuevo, el hecho de que esta cofradía estuviera en un convento eminente con comerciantes acaudalados como integrantes de su mesa no le aseguró la permanencia de sus cofrades, ni de sus bienes, ni su continuidad.

Una de las cofradías más exitosas fue la de San Homobono, fundada por el gremio de los sastres en 1693 con la aprobación episcopal y las bulas papales correspondientes que le concedieron una variedad de gracias e indulgencias. Homobono se estableció en la iglesia de la Santísima, ubicada dentro de la jurisdicción de la parroquia de la Santa Cruz y Soledad, y desde sus inicios se agregó a la archicofradía más grande de la Santísima Trinidad, aunque a la Cofradía de San Homobono también se le agregaron otras más pequeñas en 1788. Todas juntas formaron una formidable red de hermanos y beneficios recíprocos que le hacía honor al esplendor del culto a la Trinidad. Aun así, para 1791 se descubrió que carecía de una licencia real vigente para su funcionamiento, así es que San Homobono tomó las medidas necesarias para regularizarse, aprovechando la ocasión para reformular sus constituciones y someterlas al Consejo de Indias para su aprobación real. En la petición, el tesorero Juan José de Eguía armó una argumentación apasionada a favor de su supervivencia que era al mismo tiempo una apología de la existencia de tantas cofradías. Las hermandades, mantuvo, proveían refugio y sustento al número crecido de pobres en la ciudad; además, los curas no tenían beneficio y recibían pocas obvenciones, “lo que exige casi al punto de justicia que las

cofradías y hermandades deben existir".[41] Esta situación era bien conocida por los prelados desde los primeros años de la evangelización y fue una razón poderosa para que se concedieran licencias para la fundación de tantas hermandades. El tesorero argumentó que cualquiera podía costear el cornadillo de medio real semanal requerido por Homobono especialmente cuando, a cambio, se proporcionaba a los cofrades 21 pesos en el momento de su muerte. La reciprocidad fue la puesta en práctica del acuerdo contractual básico entre la cofradía y el cofrade. Eguía continuó su perorata afirmando que San Homobono proporcionaba beneficios aun a los miembros más recientes y que sus bienes eran suficientes para costear una mortaja más los gastos de un funeral y entierro, y dejar todavía un remanente para enfrentar otros gastos imprevistos. El importe de morir incluyó el pago al cura y, por lo tanto, la subvención de la parroquia al enfrentar los aranceles parroquiales.

Las cofradías fueron populares, entonces, porque también cubrieron necesidades que rebasaban su intrínseco propósito devocional y espiritual, al proporcionar a los fieles beneficios y privilegios materiales. Las cofradías se entendieron como instituciones útiles, cuyos bienes eran capaces de ofrecer también ventajas materiales, préstamos, movilidad social, espacios de sociabilidad y de concertación de negocios, y acceso a propiedades urbanas a tasas favorables.[42] Todas las cofradías con algo de capital siguieron políticas prestamistas, pero especialmente las que se caracterizaron por su membresía prominente, su caudal, el esplendor de su devoción, la cantidad de beneficios materiales y espirituales

que proporcionaban o por una combinación de todos.

La Archicofradía de la Santísima Trinidad ofrece un ejemplo de una cofradía privilegiada en todos los sentidos. Un maestro sastre donó el dinero suficiente para revivir esta cofradía, originalmente fundada por Hernán Cortés. Al construir una capilla tuvo la esperanza de atraer a otros sastres en honor al misterio de la Santísima Trinidad.[43] Las disposiciones se confirmaron tanto por Carlos V como por Felipe II, y para 1582 una bula del papa Gregorio XIII le concedió el privilegio de asociación a la archicofradía homóloga en Roma, con sede en Santa María la Mayor, con el derecho adicional de compartir sus gracias y beneficios espirituales. Por extensión, también se le otorgó a Trinidad el derecho de agregarse otras cofradías y se le confirió el título más ilustre de archicofradía. Junto con la agregación, el papa les concedió a los trinitarios el privilegio de usar la cruz redentorista, también llamada de Malta, como distintivo que, además, fue utilizada como sello propio de la hermandad. También se logró la distinción de utilizar túnicas encarnadas con la cruz además de ser la única cofradía que podía usar velas rojas en sus ceremonias.[44] A lo largo de los años, varias cofradías menores como la del Santo Cristo de la Salud (1652), Nuestra Señora de los Dolores (1693), Nuestra Señora de los Remedios y Espíritu Santo (1715) y Jesús Nazareno (1772), establecidas en la misma iglesia, se agregaron a Trinidad, que había dejado atrás su pequeña capilla primitiva.[45] A través de la agregación, las cofradías más pequeñas tuvieron el derecho de disfrutar de los privilegios, gracias y políticas caritativas de la cofradía más importante mientras proporcionaban un ejército devoto para participar

en las oraciones de Trinidad y en sus actividades litúrgicas y ceremoniales. Estos cuerpos, aparentemente desiguales, tejieron redes paternalistas pero a la vez de reciprocidad por medio de las cuales las cofradías más pequeñas pudieron cumplir con sus obligaciones, en especial la manutención de la devoción a su santo titular y el costo de sus funciones litúrgicas propias, mientras las hermandades más grandes aumentaron su tamaño, reputación y fuerza espiritual.

La más importante de las agregaciones de Trinidad fue San Homobono. Como la membresía tanto de la archicofradía como de la cofradía estuvo fundamentalmente compuesta de sastres, un acercamiento a su composición puede proporcionar un ejemplo de un tipo de cofradía gremial y apuntar a otras características generales de las cofradías. Trinidad, como todas las cofradías, se gobernó según los cuatro actos de caridad: enterrar a los difuntos, visitar a los enfermos, redimir a los cautivos en Tierra Santa y albergar a los forasteros;[46] todas las actividades de las cofradías se derivaron de estos cuatro preceptos básicos. En el caso de Trinidad, los últimos dos eran bastante directos; cada semana se tomaban 30 pesos de los fondos de la cofradía como donativo y se entregaban al comandante de la orden de los mercedarios, que se dedicaba a la redención de cautivos. Por su parte, los mercedarios en un despliegue de reciprocidad ritual recibían el estandarte de la archicofradía en las puertas de su convento durante la procesión del jueves santo. Para cumplir con la obligación de albergar a los forasteros, la archicofradía disponía de dos cuartos en la ciudad para alojar a los peregrinos pobres durante una estancia máxima de un mes. Sin embargo, su política de alojamiento fue tanto

pragmática como caritativa, ya que no se permitió a los peregrinos hacer uso de la hospitalidad por más de un mes, para que los cuartos pudieran estar disponibles para la mayor cantidad de gente posible. Ni siquiera la enfermedad fue razón suficiente para que un forastero permaneciera demasiado tiempo, ya que podría arriesgarse a ser trasladado a un hospital y tener que pagarlo. Esta acción tan drástica la justificó la archicofradía al señalar que era menos caritativo dejar al individuo morir en la soledad del cuarto; sin embargo, la preocupación más importante para la archicofradía era que empeorara la condición del enfermo, de tal forma que no pudiera ser trasladado y tuviera que permanecer alojado por la archicofradía indefinidamente. Además, se debe decir que también fue una inquietud la propagación de enfermedades contagiosas, razón de mayor fuerza para trasladar al visitante enfermo a un hospital.[47]

Las cofradías desempeñaron una función notable como centros de convivencia para los fieles en general pero, en un espacio más exclusivo, proporcionaron una vía para la convivencia para los cofrades responsables del gobierno de las hermandades que casi siempre provenían de los sectores más prominentes. Por otra parte, el grueso de los cofrades desempeñó un papel quizá más importante al pagar sus cuotas y participar comunitariamente en las actividades privadas de las cofradías, como misas, oraciones y entierros, así como en las ceremonias públicas: las procesiones religiosas y civiles. Todos los cofrades, sin embargo, tuvieron un peso significativo, ya que se requería su presencia física para representar a la fraternidad comunal en público. En la vida cotidiana de las cofradías, la relación contractual y los lazos

fraternales se desarrollaron también con el pago de las cuotas y con la participación en todas sus actividades.

Aunque Trinidad, como Homobono, estuvo abierta a "las personas de toda calidad",[48] en la práctica la archicofradía estuvo dominada por un grupo exclusivo que dictó su política. El poder efectivo lo ejercían 24 hombres con el título de guardianes; este grupo, a su vez, como ya se vio, estaba dividido en dos facciones distintas de 12 personas cada una: la primera compuesta por "los señores eminentes de nobleza", encabezada por el guardián mayor, tesorero y secretario, y el otro partido lo integraron los maestros sastres, abanderados por su alcalde.[49] Este grupo gobernante, entonces, estaba dividido institucionalmente, pero a la vez se mantuvo por encima del grueso de los cofrades. Como era incómodo portar las túnicas distintivas de la archicofradía, los integrantes de la mesa disfrutaron del privilegio y la distinción de llevar solamente un escapulario grande encima de su ropa durante las funciones de la cofradía. La diferencia entre el grupo gobernante y el resto de los cofrades se acentuó visiblemente al usar el grueso de los hermanos un cordón con los colores de la cofradía como señal de pertenencia y juramento a la archicofradía.[50]

En el caso de los otros dos actos de caridad, visitar a los enfermos y proporcionar cristiana sepultura, Trinidad también mostró su naturaleza diferenciada. En un ejercicio de caridad limitada, los integrantes de la mesa gozaban del derecho de sólo visitar a los sacerdotes enfermos y dementes albergados por su cofradía hermana, la Congregación de San Pedro. En cuanto a los entierros, cuando moría alguno de los 24 integrantes de la mesa, todos los cofrades tenían la

obligación de acudir, mientras que en los entierros del grueso de los hermanos, sólo se exigía su presencia a los hermanos pobres.[51]

Por su parte, en San Homobono, el guardián mayor de la Archicofradía de la Santísima Trinidad ocupó un lugar en su mesa con el título de protector, para enfatizar la relación paternalista, aunque fraternal, entre ambos cuerpos. El resto de su mesa se compuso de un rector, que debía ser el actual sastre mayor, más 18 miembros fundadores del propio gremio. Sus constituciones, sin embargo, estipularon que los fundadores debían ser españoles para que fueran lo suficientemente dignos para acompañar la procesión de la archicofradía el jueves santo.[52]

Esta identificación simbólica, sin embargo, también se reprodujo en grupos más pequeños dentro de las cofradías, donde las diferencias se debían negociar cotidianamente para mantener la armonía. No obstante, la identificación de todo el cuerpo siempre se encauzó hacia su imagen titular, aunque la diferenciación en su interior separó a los grupos e intereses encontrados.

La Congregación del Santísimo Cristo de Burgos y Señor San José ofrece un ejemplo de una cofradía acaudalada con membresía francamente mercantil. Al igual que la cofradía de Aránzazu, ésta demuestra cómo se representaron los intereses de un grupo étnico español singular. Aunque fue una cofradía de montañeses, su membresía estuvo abierta a cualquier persona "de prestigio y buena educación".[53] No requirió pago de cuota alguna y se invirtieron las donaciones en la devoción de su Cristo titular. En este sentido, fue una cofradía esencialmente no retributiva. Originalmente se estableció en

el siglo XVII, pero el 20 de noviembre de 1774 se le otorgó el permiso diocesano para reconstituirse. La aprobación se dio en vista de la riqueza y el prestigio de sus hermanos fundadores —que contribuyeron generosamente a engrosar los caudales de la congregación—, por los beneficios espirituales que ofrecía y debido a la gran ayuda devocional que aportó a la Iglesia en general. El vicario general, el doctor José Ruiz de Conejares, emitió su aprobación con base en que

> no es contrario a cualquier ley ni incompatible con la buena costumbre sino, al contrario, manifiestan el espíritu de piedad que incita su deseo generoso de dedicar, al culto mayor de Dios, una porción de su género que Él recibe de su mano liberal, sin cualquier costo al público grande o al resto de los hermanos hacia quien desean extender el espíritu bondadoso.[54]

La Congregación de Burgos estaba formada fundamentalmente por un grupo exclusivo de comerciantes montañeses que se consideraron capaces de gobernar, sostener sus devociones y cumplir ampliamente con los objetivos de la cofradía.

Cuando las autoridades exigieron a las cofradías que se regularizaran, Burgos también debió cumplir con el procedimiento requerido por ley para el establecimiento y funcionamiento apropiado de las cofradías. Una vez aprobadas por el vicario general o el arzobispo, las constituciones se pasarían al virrey actual, Antonio María de Bucareli y Ursúa (1717-1779) y, con este procedimiento, tanto las autoridades eclesiásticas como las virreinales tendrían injerencia directa en los asuntos de las cofradías. El virrey implementó con ahínco la nueva política real que obligó a todas las cofradías, sin excepción, a contar con la aprobación o, en su caso, ratificación del Consejo de Indias de sus estatutos. Sin embargo, Bucareli estaba consciente del poder y los méritos de la cofradía de Burgos, que tenía su propia

capilla suntuosa en el atrio de San Francisco y que había restablecido el culto a San José; este santo se había venerado en la capilla en donde actualmente se encontraba Burgos, pero la devoción había decaído por falta de fondos, lo que instó a Bucareli a afirmar que las personas que buscaban la ratificación de las constituciones de Burgos eran residentes preeminentes de la Ciudad de México por "su conducta, cristiandad y honor".[55]

Como resultado de este punto de vista, el virrey nunca puso la continuidad de la cofradía en duda y le permitió seguir con sus actividades con la condición de que buscara la aprobación del Consejo de Indias dentro de un plazo de dos años. El fallo de Bucareli y el periodo de gracia que le otorgó a la cofradía fue un reconocimiento del renombre adquirido, en gran parte, por su membresía montañesa y de almaceneros.

En este mismo sentido, el convento grande de San Francisco, en donde se erigió la capilla de Burgos, firmó un acuerdo perpetuo con la congregación en reconocimiento a sus cofrades como personajes ilustres de la ciudad. El convenio no sólo muestra la asociación fuerte de apoyo que tuvieron las cofradías con los conventos de monjas y de religiosos sino también cómo, con base en la prominencia y la riqueza, una devoción podía rescatar a otra del olvido para la gloria y honra de la cofradía y del convento.

A la Congregación del Santo Cristo de Burgos y Señor San José se le dio uso perpetuo de la capilla de San José en el convento franciscano. El sostenimiento de la capilla y su devoción se habían vuelto una carga cada vez más onerosa para la comunidad franciscana, que tuvo a su cargo varias devociones. Por términos del acuerdo mutuo, la cofradía

prometió no sólo revivir la devoción a San José, tradicionalmente impulsada por los franciscanos, sino también ayudar con los gastos litúrgicos de la capilla. A cambio del uso de la capilla, la cofradía pagaría 50 pesos anuales al guardián del convento para nombrar a un capellán, con previa aprobación de Burgos, quien debía ser de preferencia montañés. Se le pagarían al capellán ocho pesos mensuales por atender las festividades tanto del patrono titular, el Cristo de Burgos, como las de San José. El capellán también estaría a cargo de conservar aseada la capilla, pulidos sus vasos sagrados y de mantener la lámpara de su altar constantemente ardiendo, además de abrir y cerrar la capilla para los servicios litúrgicos y devotos. Asimismo, la cofradía proporcionaría dos pesos mensuales al convento para la celebración de una misa de renovación y otros 50 pesos anuales para la celebración de la fiesta titular del Cristo de Burgos. La fiesta del santo patrono, como en el caso de las demás cofradías, fue la ocasión más importante en el calendario litúrgico de Burgos, ya que enaltecía la identidad del montañés por medio de la celebración de su Cristo; las celebraciones incluyeron una misa solemne cantada y oficiada por un franciscano asistido por acólitos; un coro, un organista, un campanero y una procesión con la participación de la comunidad franciscana como signo de unión entre ambos cuerpos. El predicador, escogido por la cofradía, con acuerdo de la comunidad franciscana, recibiría un pago de 15 pesos por sus servicios. Los franciscanos también fueron requeridos por contrato para celebrar una misa cantada todos los viernes durante la cuaresma en honor al Cristo de Burgos con diácono, subdiácono, tres acólitos, un coro y un organista

a cambio de un donativo de 40 pesos. Esta misma cantidad se otorgó para la festividad de San José junto con 12 pesos adicionales para el predicador. La comunidad franciscana también se comprometió, a cambio de 96 pesos adicionales, a cantar una misa en honor a San José los días 19 de cada mes. La congregación de Burgos, además, patrocinó las festividades del día de la Inmaculada Concepción con un donativo de 10 pesos y entregó 40 pesos anuales para la celebración de una misa de aniversario para los cofrades difuntos. Los franciscanos, asimismo, recibieron 25 pesos por su participación en el jubileo circular, especialmente por recitar la letanía de los santos. Por último, Burgos suministró a los franciscanos 12 pesos para cubrir los gastos de entierro de cada montañés pobre inhumado en la capilla de la cofradía.[56]

La capilla de la cofradía no sólo albergó la imagen principal del Santo Cristo de Burgos, en sí misma un símbolo poderoso de paisanaje, sino que también resguardó otras imágenes que reforzaron la fuerte identidad étnica de la congregación. Para junio de 1780, la hermandad había juntado 1 960 pesos y tres y medio reales para la construcción de una capilla lateral dedicada a Nuestra Señora de Montesclaros. En la petición de contribuciones enviada a todos los montañeses de la Nueva España, el tesorero de Burgos subrayó la importancia de esta devoción dedicada a "promover el culto a Nuestra Madre Santa y Señora de Montesclaros" y también para enaltecer "el honor de los hijos de nuestro valle".[57]

Así, fue más que evidente que ambas devociones, la de Burgos y la de Montesclaros, eran centrales para el fortalecimiento y la celebración de la identidad montañesa en la Nueva España, al tiempo que reforzaban la preeminencia

de la cofradía —que fue capaz de consolidar el poder de su santo Cristo con la construcción de una magnífica capilla con altares laterales dedicados a las devociones locales comunes a todo montañés del virreinato—.

Otro ejemplo de una cofradía rica es la del Santo Ecce-Homo. Su cuerpo de hermanos representaba los intereses de los comerciantes de mayoreo y menudeo de la ciudad, aunque predominaron los almaceneros de México que la fundaron en 1699.[58] Esta alianza de grandes y pequeños comerciantes tuvo como objetivo el auxilio al convento de monjas de Regina Coeli, en donde se encontraba su capilla. Unos años después de que los almaceneros formaran su cofradía, se unió la hermandad del pequeño comercio que poseía la imagen que representaba el sufrimiento y la humildad de Cristo. La cofradía combinada, entonces, decidió ayudar al convento empobrecido costeando las velas utilizadas para las celebraciones del jueves santo y sus festividades anuales, además de pagar la fiesta principal del convento que conmemoraba el día del nacimiento de la Virgen y la misa de doce celebrada todos los días en la capilla conventual. Ecce-Homo también reconstruyó el altar principal de la capilla, convirtiéndolo en una espléndida obra de arte dedicado a su propia imagen titular y edificó una sala apropiada para la celebración de sus juntas.[59] Aunque a los cofrades comerciantes fundadores los movía el espíritu de caridad y devoción, la suntuosidad de la capilla y la apropiación del lugar de honor en el altar principal de la capilla del convento por la imagen del Ecce-Homo fueron testimonios más que visibles de la riqueza mercantil, la importancia social de los cofrades y la preeminencia de su devoción.

En 1798, más de 100 años después de su fundación, Ecce-Homo también se vio en la necesidad de obtener un permiso para seguir operando mientras reformulaba sus constituciones y obtenía la aprobación real exigida. Para poder continuar con sus actividades, Ecce-Homo sostuvo que su contribución a la sociedad era de suma utilidad, porque se encontraba en "un estado saludable" y era de servicio óptimo a Dios. Al presentar estos argumentos se hizo eco de las afirmaciones de muchas otras hermandades, especialmente las más acaudaladas, que argumentaron que las cofradías eran el soporte de las actividades litúrgicas y de devoción de la ciudad. En este caso, Ecce-Homo no sólo era solvente sino que también sostuvo las actividades devotas del convento al pagar las celebraciones más importantes, así como las misas diarias. Es interesante notar que Ecce-Homo también tuvo una razón más práctica y del gusto de las autoridades para su existencia y subsistencia: la cofradía financió un guardia para vigilar el corredor comercial más importante, en donde muchos de sus cofrades tenían sus casas de comercio, en el Catorce del Baratillo, Portal de Mercaderes, Portal de Monterilla y el Portal de las Flores.[60] Evidentemente, la Cofradía del Santo Ecce-Homo pudo continuar con sus actividades sin problema; no sería el caso de todas.

V. Los dineros de las cofradías

> A más de los cofrades expresados para la consecución de nuestro fin, […] se puedan admitir […] en esta Archicofradía otros sujetos con el título de hermanos, […] y solo tendrán obligación de dar medio real por su asiento, medio para la fiesta titular, y medio para el sufragio general de los difuntos, porque así este sufragio, como la dicha fiesta se han de hacer, y sus misas se han de aplicar, no solo por los cofrades, sino también por los dichos hermanos […] en la muerte de cada uno de los cofrades, con certificación del mandatario de estar en corriente el cornadillo, se les dará a los albaceas o herederos del difunto veinte y cinco pesos, en la forma siguiente: doce pesos y cuatro reales de una mortaja de Nuestro Padre San Francisco sacada de la portería de este convento grande […] Los restantes doce pesos y cuatro reales serán para su entierro el que por dicha limosna se hará en la Iglesia de este convento.[1]

Las finanzas saludables fueron una preocupación central en la vida cotidiana de las cofradías, desde la más pobre y pequeña hasta la más adinerada y preeminente. Los cargos de tesorero y mayordomo existieron para tratar materias exclusivamente financieras y establecer y administrar reglas para el gobierno económico; estas normas estaban plasmadas explícitamente en las constituciones de las cofradías para fijar sus políticas por escrito y continuarlas a lo largo del tiempo, o hasta donde sus condiciones financieras lo permitieran.[2]

Ya se mencionó la importancia que tuvieron los comerciantes para las cofradías ya que por medio de donaciones, obras pías, legados, limosnas, cuotas y políticas prestamistas tenían la capacidad y los conocimientos para acumular cantidades variables de capital.[3] Las cofradías recurrieron ampliamente al depósito irregular tanto como prestamistas como prestatarias, y su capital invertido provino de dos fuentes: de sus propios fondos o de las capellanías y obras pías establecidas en patronato por particulares para la salvación de sus almas. Estos capitales se utilizaban con propósitos misericordiosos para satisfacer las necesidades

espirituales, litúrgicas y ceremoniales o de beneficencia y los administraban directamente las hermandades; es decir, las cofradías actuaron en su propio nombre o como fideicomisos para que el capital estuviera siempre activo, invertido en una actividad productiva que sostuviera las tareas caritativas de las hermandades.

Los tesoreros

El tesorero fue otra figura central de la cofradía, ya que tenía el cometido de velar por la salud de las finanzas y, por lo tanto, por la pervivencia de la institución. Aunque los términos tesorero y mayordomo se utilizaron indistintamente en la época, las dos categorías también podían implicar distintos cargos y responsabilidades, especialmente en el caso de las cofradías de los pueblos de indios. Por lo general, el tesorero se elegía junto con los demás oficiales de la mesa directiva y, al asumir su cargo, recibía el inventario de todos los bienes muebles e inmuebles de la cofradía como capitales y propiedades, imágenes, mobiliario, estandartes, mazos, trajes, joyas, ornamentos y vasos sagrados. El inventario de los libros de cuentas se aprobaba colectivamente en la ceremonia de investidura, mientras el tesorero se comprometía a presentar cuentas anualmente y la mesa nombraba dos inspectores para examinarlas y aprobarlas. Con esta ceremonia, el tesorero quedaba como único responsable de los bienes de su cofradía, se comprometía a aumentarlos y se responsabilizaba de cualquier pérdida. Por esta razón las cofradías se preocuparon por nombrar un tesorero imparcial, fiel a los principios de la cofradía, celoso de su deber y sobre todo “de reconocido abono”; es decir, con caudales propios.[4] Sin embargo, para mayor seguridad de la

cofradía, a veces el tesorero debía proporcionar fiadores para asegurar la integridad y el incremento de los fondos. Este principio básico de preservación y acumulación fue común a todas las cofradías y explícitamente reconocido por ellas en sus constituciones

> porque al principio la cofradía no tiene los fondos suficientes para enfrentar todos sus gastos establecidos; siempre debe tener ciertas cantidades en la reserva [...] y la cofradía no puede comprometerse a emprender cualquier gasto hasta que la mesa gobernante, en conciencia, determine a favor de que hay capital suficiente...[5]

Como la conservación de los fondos era crucial para la supervivencia de la cofradía a lo largo del tiempo, el tesorero también debía pagar una cuota de seguridad de entre mil y dos mil pesos.[6] A pesar de los vínculos de hermandad que debían unir al tesorero con los destinos de su cofradía, el pago de una fianza apunta a la necesidad apremiante de las cofradías de cuidar sus fondos y su administración financiera, que no siempre fue tan escrupulosa a pesar de los principios de caridad cristiana que las regían.

El tesorero estaba obligado a aumentar el capital de la cofradía por medio de inversiones adecuadas, ya que la solvencia también aseguraba el cumplimiento de sus obligaciones y el desahogo de los gastos, por lo que a veces se podía nombrar un segundo tesorero para el mejor gobierno de la hermandad. La Cofradía del Santo Ecce-Homo nombraba a un tesorero y a un mayordomo que lo sustituía en caso de ausencia,[7] y la Cofradía del Señor San Homobono contaba con un segundo tesorero para recaudar rentas y mantener, reparar y construir, en su caso, sus propiedades.[8] Ambos tesoreros se elegían entre las filas de los 18 miembros permanentes de su mesa directiva. En el caso de las cofradías que tenían una mesa bipartita de laicos y clérigos como la

Santísima Trinidad y San Pedro, el contador y el tesorero, por estatuto, debían ser laicos, para que los fondos se gobernaran independientemente de la Iglesia.[9] Sin embargo, en la mayoría de los casos, las cofradías tuvieron un solo tesorero para la administración de todos los asuntos financieros sin importar ni el tamaño ni el caudal de la institución. La Cofradía del Santo Cristo de Burgos tuvo un mayordomo para cuidar sus propiedades, joyas y géneros,[10] como también fue el caso de la Cofradía de Santo Tomás y la Palma, situada en un barrio de indios y castas, cuyo tesorero cobraba los intereses y las rentas que se debían y se ocupaba de cualquier asunto legal relativo a las finanzas de la cofradía.[11] La Archicofradía del Santísimo Sacramento y Caridad fue más cauta al estipular que sus dos mayordomos eran los únicos oficiales habilitados para el cobro específico de sus intereses, censos, legados, rentas y limosnas, obligándolos a anotar cualquier transacción en los libros de cuentas dentro de un plazo de dos días. Además, al restituirse el capital principal de un préstamo, se debía anunciar públicamente en una reunión de la mesa directiva que colectivamente decidía, bajo juramento, en dónde invertir la suma de nueva cuenta para mantenerla en circulación y seguir percibiendo los réditos.[12] Con el propósito de cuidar sus caudales, el Santísimo Sacramento celebraba dos reuniones por semana reservando los jueves exclusivamente para discusiones financieras.[13] Queda claro que la toma de decisiones colectivas de esta archicofradía descansaba en el fuerte sentido de cuerpo, pero sobre todo de preeminencia, riqueza y autonomía que la cimentó como una de las cofradías más grandes, acaudaladas y caritativas de la ciudad. Sus constituciones fueron claras al señalar la conveniencia de

cuidar sus negocios y sus finanzas para asegurar que los intereses de sus préstamos se pagaran o se cobraran con la puntualidad característica de "una cofradía tan ilustre".

La mayoría de estos cuerpos preservaron su memoria escrita, es decir sus constituciones, libros de actas, testamentos, legados y transacciones notariales, así como su capital y sus libros de cuentas en un cofre o arco de tres llaves que, en general, guardaban el tesorero, el rector y un diputado elegido por la mesa. Dependiendo de las costumbres de cada cofradía, el arca se podía tener en la casa del rector o del secretario o en la sala de juntas de la propia cofradía. Estas prácticas de seguridad reflejan el sentido de inviolabilidad de la comunidad y el concepto colegiado del gobierno, ya que tenían el propósito de asegurar que el capital de la comunidad de hermanos se destinara a usos previamente acordados por la mesa.[14]

El mal manejo o malversación de los bienes de las cofradías fue un peligro grave y constante que se trató de evitar por ser contrario a la buena administración de la institución y sobre todo por poner en riesgo su existencia y su honra. La malversación contradecía el sentido de caridad de estas comunidades devocionales. En pocas palabras, la malversación por parte de los tesoreros violaba la confianza y el sentido de lealtad en los que se basaba el funcionamiento cotidiano de estos cuerpos. Si se le comprobaban malos manejos a un tesorero, corría el riesgo de perder su cargo y, en casos extremos, de ser expulsado de la hermandad, "porque con una cuenta sobregirada, la negligencia con la que ha llevado a cabo sus obligaciones es un hecho evidente y si él se reelige, no sólo redundará en detrimento de la cofradía

sino también del público".[15]

Una falta grave al principio de la hermandad atentaba contra el orden natural, pero, después de todo, los fieles proporcionaban la mayor parte del dinero y también fueron los receptores de los objetivos píos, devotos y asistenciales de las cofradías, para lo cual éstas invertían su capital excedente en préstamos.[16] Para evitar conflictos de interés, algunas de las cofradías más adineradas, como Burgos, prohibieron a los miembros de su mesa directiva pedir prestado cualquier suma de sus fondos tanto a título personal como mancomunado; asimismo se les prohibió actuar como fiadores de los préstamos solicitados por terceros, aunque en la práctica no ocurrió así.[17]

El sueldo o la remuneración del tesorero por sus servicios, sin embargo, no siempre aseguraron la lealtad ni la honestidad. Los tesoreros tenían a su cargo la subsistencia económica de las cofradías y la transgresión se penalizaba económicamente no sólo por malos manejos sino también por inversiones poco acertadas. Un tesorero, desde luego, debía ser solvente para asegurar los fondos pero también debía estar dispuesto, como ya se vio, a subsidiarlos en caso de que no alcanzaran para pagar los gastos, que era la primera obligación de una cofradía. No pagar la dote de una huérfana, faltar al pago de una patente o no sostener a un capellán equivalía a no ofrecer oración para el eterno reposo de un cofrade; correspondía a una falta a la naturaleza caritativa de la cofradía. La confianza fue el contexto en el cual se llevaron a cabo las acciones recíprocas plasmadas en las constituciones así como los contratos de préstamo. Para reforzar los lazos de hermandad que producían la confianza y la lealtad y

proporcionar una retribución atractiva, según la cofradía, al tesorero se le pagaba un sueldo fijo o se le otorgaba un porcentaje de los réditos y las ventas recaudadas; por ejemplo, Homobono pagaba 6% sobre sus recaudaciones[18] y 5% Nuestra Señora de los Dolores.[19]

Tanto debido a las grandes responsabilidades como a las penalizaciones que implicaba este cargo, siempre fue difícil encontrar un candidato capaz, por lo que se procuraba la reelección si el tesorero presentaba cuentas adecuadas y así lo deseaba. Por esto, aunque la situación fue especialmente dramática para las cofradías poco acaudaladas, todas estas instituciones remuneraron a sus tesoreros de una manera u otra.[20]

Los bienes de las cofradías

Las cofradías acumularon sus capitales por medio de limosnas, legados, donativos, cuotas de membresía (cornadillos) y políticas prestamistas. También actuaron como depositarias de capitales cuyas rentas se utilizaban para los fines píos estipulados por los fundadores y como benefactoras de sus cofrades. Los depositarios o patronos fundaban una obra pía cuya administración le encomendaban por tiempo inmemorial a una cofradía, que se comprometía a pagar las dotaciones establecidas por el fundador, para lo cual invertía el capital, usualmente en préstamos, para sostener con sus réditos las obras pías como capellanías,[21] dotes a huérfanas, viudas y enfermos y oraciones perpetuas para la salvación del alma del patrono. Si las inversiones de sus fondos resultaban provechosas, las cofradías tenían la oportunidad de invertir cualquier ganancia restante en sus propias necesidades, lo que aumentó sus posibilidades de

acumular recursos líquidos y, por eso, la mayoría incluía como integrantes de sus mesas a miembros del comercio. Las cofradías prestaban, en principio, a un amplio abanico de personas y cuerpos, aunque algunas con personalidad mercantil como Aránzazu, Burgos o Ecce-Homo tenían como política explícita prestar a comerciantes. Puede decirse, entonces, que estos cuerpos, a pesar de tener fines de devoción, ayudaron al buen funcionamiento de la economía y sobre todo del comercio, al poner en circulación numerario o capital líquido que siempre escaseaba, a través de instrumentos de crédito como el depósito irregular y el censo.[22]

Los préstamos

Para el siglo XVIII, el instrumento de crédito más usual fue el depósito irregular; el término irregular se usó para distinguirlo del regular.[23] Reconocidos en la ley romana, los depósitos regulares suponían el reintegro intacto del artículo cedido en depósito al prestatario, ya que no rendía ganancia para el prestamista; el depósito irregular, en cambio, implicó el reintegro de una cantidad con igual valor al depósito o préstamo. Este tipo de préstamo llevaba implícito un factor de riesgo para el prestamista y, por lo tanto, suponía el pago de un porcentaje de la suma prestada como remuneración o interés por el riesgo tomado, mientras la suma o capital principal quedaba inutilizado desde el punto de vista del prestamista, el interés le seguía produciendo ganancias.[24] Ante la falta de instituciones crediticias, todos los que poseían un excedente de capital líquido recurrían al depósito irregular, por pequeño que fuera.[25] El depósito se otorgaba por medio de documento notarial, por un plazo de dos a cinco años,

renovable siempre y cuando se cumpliera puntualmente con el pago de 5% de interés y la presentación de uno o más fiadores. El depósito irregular se convirtió en una vía de distribución continua de fondos líquidos para la inversión en sectores productivos, como el comercio, la minería y la agricultura.[26]

Desde el punto de vista de la Iglesia, también se hizo la diferencia entre usura e interés. El interés no se entendió como ganancia sino como una compensación por las pérdidas sufridas mientras un capital permanecía en manos de otro; el interés, entonces, se diferenció de la usura en tanto que fue una recuperación legítima y no un lucro ilegítimo.[27] La Iglesia, desde el siglo XVI, había establecido un interés fijo de 5% sobre un capital prestado, porcentaje suficientemente moderado para evitar cualquier sospecha de usura.

Las hermandades más adineradas y autónomas acumularon cantidades considerables de dinero que no siempre utilizaron de inmediato y que permanecieron en las arcas de la cofradía. Es importante volver a resaltar que la mayoría de estas instituciones se regían por constituciones propias que les garantizaban la autonomía en su gobierno y en la administración de sus recursos, sin la intervención de las autoridades eclesiásticas, virreinales o reales. El uso del depósito irregular como parte de la política financiera de las cofradías, entonces, demuestra que estos cuerpos numerosos, integrados y dirigidos por fieles, en su gran mayoría, y presentes por toda la ciudad, fueron dueños de sus propios recursos y que la sociedad urbana recurría a ellos como fuentes más numerosas y a la mano que las instituciones eclesiásticas prestamistas, como los conventos de monjas[28] o

el Juzgado de Capellanías, Testamentos y Obras Pías.[29]

De cualquier manera, todo dependía del caso individual; Baltasar Fernández Liger, por ejemplo, pidió 3 000 pesos en préstamo por cinco años a 5% de interés a Ecce-Homo y, aunque dijo ser comerciante, no pertenecía al círculo encantado de los grandes almaceneros, además de carecer de redes de apoyo importantes, por lo que tuvo que hipotecar su tocinería en el barrio de San Pablo.[30] Por otro lado, el también comerciante Juan Antonio Sánchez Noriega solicitó a la misma cofradía 15 000 pesos para ayuda de su negocio y sólo le exigieron dos fiadores, Miguel García de Aguirre y Francisco Antonio Mier, debido a "la riqueza evidente y la seguridad del principal y de los dos fiadores".[31] El hecho de que Sánchez Noriega fuera miembro de la cofradía seguramente influyó en el éxito de su solicitud.[32] A pesar de las prohibiciones, las cofradías preferían prestar a sus propios miembros.

Las redes de apoyo no sólo funcionaron a escala individual sino también a nivel corporativo. Una cofradía pequeña con poco caudal podía buscar el auxilio de una cofradía más grande y prestigiosa o de varias cofradías, acción que reforzaba el prestigio de la cofradía prestamista mientras la hermandad necesitada recibía ayuda económica o espiritual. El capitán Simón de Haro estableció una fundación pía de 1 000 pesos a cargo del Santísimo Sacramento para que los réditos de 50 pesos se entregaran a la Cofradía de San Antonio de Padua, para el aceite de la lámpara del Santísimo. Para que el capital de la obra pía perdurara a lo largo de los años y generara intereses para el cumplimiento de los deseos del fundador, se ofrecieron como garantía los ingresos del

estanco del tabaco. Este préstamo, concedido en 1804, se lo había transferido a la archicofradía, para su cuidado, la condesa de San Mateo de Valparaíso, cuyo marido fuera miembro de Aránzazu y del Consulado.[33] Santísimo Sacramento también prestó 21 100 pesos en otra transacción para que con sus réditos se costearan las velas que iluminaban al Santísimo en la parroquia de la Santa Veracruz.

Las cofradías también invirtieron en las instituciones eclesiásticas; el Santísimo Sacramento prestó 34 712 pesos al Hospital del Espíritu Santo;[34] en 1679, la del Rosario concedió 1 000 pesos al Convento de Santo Domingo, que seguía activo después de 126 años,[35] y también prestó 4 000 pesos a la Provincia Agustina de Michoacán sin garantía alguna.[36] En su ensayo sobre el crédito y la usura en la Nueva España, Nuño Núñez de Villavicencio, defensor del Juzgado de Capellanías, Testamentos y Obras Pías del arzobispado de México y miembro de la cofradía de Aránzazu,[37] discutió la cuestión del crédito y afirmó que los capitales de las obras pías depositados por la Iglesia en manos de los comerciantes fueron utilizados para consolidar empresas particulares desde épocas tempranas, según los mandatos de los concilios eclesiásticos. Explica cómo las cantidades destinadas a las obras pías se encargaron a quienes se consideraban como personas calificadas, por ejemplo los grandes comerciantes, particularmente los comerciantes de plata, como Manuel de Aldaco y, en tiempos más tempranos, a Francisco Valdivieso y Luis Sánchez de Tagle, entre otros. Estos comerciantes hicieron uso de los capitales depositados en sus manos para la compra de plata y los enseres relacionados con la minería e invirtieron en la compra de acciones en compañías para la

explotación, transporte y beneficio de la plata.[38] Los dineros de las cofradías, entonces, no sólo se utilizaron para sostener la beneficencia sino, además, para que se invirtieran en empresas comerciales.

Por otra parte, el censo consignativo fue un tipo de préstamo concedido a un propietario sobre la garantía de una parte de su propiedad a cambio de una renta o interés anual de 5%.[39] Una diferencia con el depósito está en que el censo, en teoría, podía durar a lo largo de un periodo indefinido, ya que quedaba vinculado a la propiedad y no a la duración de la vida de un individuo y, así, el capital no cambiaba de manos. Este tipo de hipoteca fue especialmente utilizada para fundar obras caritativas o pías a perpetuidad asegurando el capital y la generación de rentas que se debían entregar a los beneficiarios de dichas obras pías. Los depósitos eran más difundidos y flexibles porque no era necesario ser propietario para obtenerlos y porque su duración era relativamente corta, en promedio de dos a cinco años, aunque en la práctica se renovaban los plazos que también se extendieron a lo largo de varias generaciones. La confusión entre los varios instrumentos de crédito se debe también a la forma ambigua en que los mismos documentos utilizan los términos, aunque estos innumerables documentos crediticios son testigos del uso recurrente y difundido del préstamo de capitales. Por otra parte, las cofradías buscaron aumentar sus bienes líquidos para solventar sus actividades y la ejecución de las cláusulas de los patronatos a su cargo junto con el pago de sus propias deudas; lo espiritual estuvo irrevocablemente vinculado a lo material y la actividad financiera actuó dentro de este contexto.

Las cofradías no acostumbraron invertir en bienes raíces como primera opción como sí fue el caso de los conventos de monjas.[40] Desde el punto de vista de las cofradías, tener propiedades era problemático porque las rentas de los cuartos y casas podían ser bajas y, además, requerían reparación y mantenimiento. La búsqueda de inquilinos adecuados, la recaudación de las rentas, el mantenimiento y la administración de las propiedades involucraba demasiado esfuerzo e inversión de recursos materiales, financieros y humanos. Las cofradías, entonces, prefirieron invertir sus recursos en destinos más dinámicos y flexibles como el comercio.

Obras pías y patronatos

El mérito de la beneficencia y la procuración de la salvación promovieron la popularidad de las cofradías, así como la construcción y el uso de sus redes por los grupos acaudalados de la ciudad, para incrementar su eminencia social y asegurar la salvación eterna de su alma mientras ayudaban a salvar otras. La beneficencia estuvo estrechamente vinculada tanto con la caridad como con la necesidad de ser recordado, y la cofradía garantizó ambos menesteres. La hermandad y la caridad por una parte y la acumulación y el crédito por otra, junto con la exigencia de aumentar su membresía, sus devociones y sus fondos y cumplir con sus obligaciones materiales y espirituales, crearon una red de colaboración e intercambio entre las cofradías de la ciudad, los sectores adinerados de la sociedad y los fieles en general. Como ya se explicó, la virtud de la caridad fue uno de los motores que impulsó la colaboración y el comportamiento de los fieles tanto en el ámbito espiritual como en el terreno social, así

como la identificación entre los grupos acaudalados y las hermandades de la Ciudad de México. Cuanto más dinero tenían las cofradías y más beneficios se repartían entre ellas, mayores eran las posibilidades de acceder a sus bienes y servicios de bienestar, de asociación, de devoción y, especialmente, de intercesión espiritual para obtener la salvación y la presencia conmemorativa en este mundo. Los patronatos de las obras de caridad fueron perpetuos y se fundaron mediante protocolo notarial o por último testamento. Como instituciones perdurables, las cofradías podían garantizar la perpetuidad de una obra pía al invertir sus capitales en depósitos, para que los réditos mantuvieran las obras caritativas dispuestas por el difunto para su salvación. Las cofradías se percibían como comunidades eternas que vinculaban a la sociedad, garantizaban su memoria y ayudaban a lograr la vida celestial, mientras mantenían en operación las fundaciones caritativas establecidas para el ejercicio de la caridad cristiana y el logro de la salvación. Obtener la salvación exigía el apoyo de una institución terrenal que se identificara con los intereses y las necesidades del difunto, por eso las cofradías fueron cuerpos favorecidos como fuentes de inversión y de crédito y por eso también participaron tantos comerciantes en sus mesas directivas.[41]

Las cofradías no sólo administraron fondos de terceros en patronato sino que establecieron patronatos con sus propios capitales, con lo que financiaron instituciones para mujeres, prisiones, hospicios y hospitales; establecieron dotes para huérfanas y viudas, y proporcionaron medios para entierros y funerales. Por una parte, la demanda de crédito refleja una

falta de capital líquido, pero por otra fue el contexto en el cual se desplegaron los principios sociales básicos de las cofradías a través del préstamo de capitales. El capital de los patronatos se debía cuidar para que siguiera produciendo réditos con el objeto de sostener eternamente las obras pías. Mariana Palacio, por ejemplo, estableció varias fundaciones pías con un valor conjunto de 68 750 pesos a través de su ejecutor y heredero, Juan Manuel de Pereda, para que las administrara la congregación del Santo Cristo de Burgos. Una de las cláusulas del patronato estipulaba que si por alguna razón Burgos no pudiera administrar el dinero, éste debía pasar a cargo de la Archicofradía de Nuestra Señora del Rosario y agregaba que si Rosario, a su vez, dejaba de cumplir, el derecho de patronato quedaría en manos de la Archicofradía del Santísimo Sacramento.[42] La caridad y la salvación formaron un tejido de muchas tonalidades que abarcó de distintas maneras a toda la sociedad.

Las cofradías como espacios de poder

La cofradía proporciona una perspectiva adicional para el estudio del papel de la economía y el crédito en una sociedad de fieles.[43] En una ciudad en donde un grupo reducido de comerciantes, mineros, hacendados, nobles, clérigos y oficiales reales monopolizaban el prestigio social, los recursos económicos y los beneficios sociales y políticos, las redes socioeconómicas formadas por las cofradías y sus recursos podían incrementar y repartir beneficios disponibles por medio de la reciprocidad y la caridad. Los comerciantes ocuparon una posición importante dentro de la sociedad novohispana a través del consulado, lazos de parentesco y compadrazgo, y su pertenencia a otros cuerpos, logrando un

poder lo suficientemente efectivo como para defender sus intereses más allá de las disposiciones de la Iglesia y de la Corona.

Aunque una cofradía no tuviera intereses mercantiles ni una mayoría de comerciantes como cofrades, las mesas directivas de gran parte de las cofradías de la ciudad tendieron a incluir a comerciantes, mineros y hacendados, muchos de los cuales también pertenecían a la nobleza. La Cofradía del Escapulario de Nuestra Señora del Carmen, por ejemplo, tenía a José Mariano de Fagoaga como rector,[44] y Nuestra Señora de los Siete Dolores, a Manuel de Palacio y Romana como diputado. El comerciante vizcaíno y antiguo prior del consulado, Francisco de Chavarría, fue rector de la Cofradía de San Antonio de Padua, y su tesorero, Antonio Bassoco, caballero del Orden de Carlos III, contador honorario de la milicia y tesorería real, antiguo prior y cónsul del consulado, y cabeza reconocida del partido de almaceneros vascos y ambos, al mismo tiempo, miembros de la Cofradía de Aránzazu.[45] El marqués de Ciria y el marqués de Castilla, rector y tesorero respectivamente de la Archicofradía de Caballeros de la Santa Veracruz,[46] ocuparon los mismos puestos en la Congregación del Arcángel Señor San Miguel;[47] asimismo, el rector de la Santísima Trinidad fue el marqués de Guardiola[48] y el almacenero Francisco de la Cotera integró la mesa de la Archicofradía del Arcángel San Miguel.[49]

Debido a las posiciones de poder que ocuparon los comerciantes en las cofradías de la ciudad, el caudal líquido tendió a concentrarse especialmente en las cofradías de mayor prestigio. En 1805, Rosario informó a la Junta de

Consolidación que tenía una lista de 21 deudores que le debían un total de 302 000 pesos de los casi medio millón que tenía impuestos en depósitos.[50] Por su parte, Santísimo Sacramento reportó tres prestatarios que representaban un total de 188 000 pesos más 462 640 pesos depositados entre la Corona, el Tribunal de Minería y los Consulados de México y Veracruz.[51]

Como las cofradías, los miembros prominentes de la capital novohispana utilizaron fundaciones caritativas para multiplicar su preeminencia. El general Francisco de Echeveste, miembro de Aránzazu y fundador del Colegio de las Vizcaínas, instituyó una fundación pía de 40 000 pesos a cargo de la Archicofradía del Santísimo Sacramento, para dotar a las doncellas del Colegio de Nuestra Señora de la Caridad, que sostenía la propia archicofradía. El capital principal se prestó durante dos años a los herederos del conde de San Pedro del Álamo y al marqués de San Miguel de Aguayo aunque, en realidad, la suma fue utilizada por el general Francisco Manuel Sánchez de Tagle, tutor de los menores. Debido a la elevada suma y a la corta edad de los prestatarios principales, se decidió asegurar el capital con una hipoteca especial sobre la hacienda de Concepción de Crucillas en Cuencamé, las minas de Santa Anita y Catilla en Guanajuato y la hacienda de beneficio de la Santísima Trinidad; también se hipotecaron una casa en la Ciudad de México, en la calle del Espíritu Santo, y los ingresos de las haciendas de Parras, los Dolores, San Antonio y la Estrella. Concedido en 1752, este préstamo seguía activo después de más de cinco décadas; las excesivas garantías no son representativas, aunque sí ilustrativas, de la duración de los

préstamos y la complejidad de la red crediticia.[52]

La fiscalización de los bienes

El Comisionado Real de la Junta de Consolidación y Vales Reales compiló un informe de los bienes de las cofradías el 18 de septiembre de 1805. El virrey José de Iturrigaray había enviado una orden superior a cada cofradía para que entregara, dentro del plazo de un mes, "un informe puntual y exacto de todas las capellanías y las fundaciones pías" administradas o reconocidas por ellas. Sólo respondieron 25 cofradías entre el 2 de octubre y el 28 de noviembre de 1805;[53] la mayoría nunca contestó y la información entregada carecía de uniformidad y consistencia. Sin embargo, los datos que contienen los informes, aunque parciales, son representativos del periodo 1752-1805, y aunque algunos estuvieron en litigio, la mayoría de los préstamos se otorgaron durante los 25 años anteriores a la orden.[54] Según los informes, la cantidad total en depósitos y censos ascendía a 1 729 059 pesos en capital y 86 453 pesos en intereses anuales. Las cofradías que respondieron se pueden dividir en cuatro grupos: las que tenían invertido sólo capital de patronatos a su cargo, las que invirtieron una combinación de sus propios fondos y capitales en patronato, aquellas que invirtieron exclusivamente sus propios fondos y las que no contaban con capitales invertidos.

Las tres únicas cofradías que integran el primer grupo representan la inversión más cuantiosa: 761 531 pesos con intereses de 38 077 pesos anuales. Aquí se encuentra la Archicofradía del Santísimo Sacramento con 585 041 pesos en depósito; la Congregación del Santo Cristo de Burgos con 142 204 pesos y la Cofradía de San Miguel Arcángel con 34 286

pesos invertidos en préstamos. El segundo grupo de hermandades reportó 538 437 pesos con 26 922 pesos en intereses, y también lo conforman sólo tres cofradías de las cuales sólo una, la Archicofradía de Nuestra Señora del Rosario, prestó 471 237 pesos a un interés anual acumulado de 23 562 pesos. Esta cofradía también fue una de las más acaudaladas debido a su gran cantidad de cofrades, la presencia importante de almaceneros, las cuantiosas donaciones que recibió, el plato de limosnas colocado en la puerta de la iglesia del convento imperial de Santo Domingo y la venta de rosarios y novenas. Nuestra Señora de Valvanera, del convento grande de San Francisco, reportó 45 200 pesos y la Archicofradía de la Santísima Trinidad informó tener 22 000 pesos impuestos a préstamo. El tercer grupo es el más grande en cantidad, pero con sólo 429 091 pesos invertidos y 21 454 pesos de intereses que, aunque fueron sumas menores en comparación con los dos grupos anteriores, representan cantidades provenientes de los fondos propios de las cofradías. La cofradía de Nuestra Señora de Aránzazu, junto con la cofradía de Ecce-Homo, aparecen como los prestamistas mayores, con 112 100 pesos y 63 800 pesos respectivamente. Las dos cofradías escapularias de Nuestra Señora del Carmen y Nuestra Señora de la Merced, cuyos ingresos provenían únicamente de la venta de escapularios frente a las puertas de sus respectivas iglesias, también impusieron en préstamo sumas de 32 200 pesos y 74 000 pesos respectivamente. Los informes demuestran que la ubicación de la cofradía no siempre fue indicativa de su importancia económica: Nuestra Señora de los Siete Dolores, en la parroquia del barrio de Santa Cruz y la Soledad, declaró

tener 28 791 pesos en préstamos, mientras que San Antonio de Padua, ubicada en el convento grande de San Francisco con los almaceneros Antonio de Bassoco y Francisco Chavarría como tesorero y rector respectivamente, reportó una cantidad similar de 26 000 pesos a pesar de su mayor importancia y ubicación. Por su parte, la cofradía más humilde de San Anastasio, del convento del Carmen, declaró 15 600 pesos impuestos, y la cofradía compuesta del Santísimo Sacramento y Señor San José, que habían sido agregadas hacía poco tiempo por la situación precaria de ambas, logró imponer 12 000 pesos en préstamo para suplementar lo recaudado por las cuotas de sus cofrades. Las cofradías del Sagrado Corazón y del Acompañamiento del Divinísimo reportaron escasos capitales repartidos en dos y tres préstamos con un valor total de 6 400 y 5 500 pesos respectivamente. San Juan Nepomuceno también buscó invertir su escaso capital de 2 000 pesos, e incluso las también pobres y agregadas cofradías del Santísimo Sacramento, Nuestra Señora de Loreto y Santa Cruz de Caravaca, invirtieron sus reducidísimos dineros conjuntos en un depósito de 200 pesos.

Las siete cofradías del último grupo aclararon que "no contaban con capitales disponibles" para invertir, ya que destinaban todo el dinero a sus propias actividades, se encontraban en un estado empobrecido o eran de carácter espiritual, dedicadas solamente a ofrecer bienes espirituales, como misas, oraciones e indulgencias.[55] La Cofradía del Acompañamiento Nocturno del Santísimo Sacramento y San Ignacio de Loyola, de la parroquia española de Santa Catalina Mártir, no tenía patronato ni dotación, ya que se instituyó

únicamente para la promoción del culto del Santísimo Sacramento y su acompañamiento voluntario cuando salía de viático.[56] San Homobono tampoco tenía inversiones en depósitos aunque sí cobraba cuotas a sus miembros y contaba con capitales excedentes. Sin embargo, esta cofradía proporcionaba a sus cofrades, los sastres, servicios de funeral y de entierro además de servicios médicos y pensiones a viudas y huérfanas. Todas estas necesidades, afirmaron, se cubrían con las rentas de las cuatro casas que la cofradía poseía en la ciudad, las cuales, sin embargo, eran insuficientes, ya que la cofradía tenía que pedir prestado para cubrir sus obligaciones, como en 1801 cuando solicitó 4 000 pesos a la Archicofradía de la Santísima Trinidad.[57] Por su parte, la archicofradía eminente de la Santa Veracruz también tuvo una variedad de obligaciones que cubrir, como el cuidado de la fábrica material de su iglesia, sus actividades devotas y el sustento de la prisión real. Aunque recibía 20 pesos anuales en cuotas y limosnas, indicó que los ingresos de Veracruz eran insuficientes para cubrir sus gastos.[58] La cofradía funeraria de Nuestra Señora de los Dolores debía costear los funerales y los entierros de sus miembros así como promover el culto de la Virgen, para lo que cobraba una cuota de dos reales al mes; sin embargo, un fuego había destruido totalmente su altar junto con su imagen, lo que puso a la cofradía en deuda con su tesorero por haber cubierto el costo de los funerales de los cofrades.[59] La Cofradía de San Vicente Ferrer no estaba en quiebra pero tampoco tenía dinero excedente para invertir, ya que su único ingreso provenía de la venta de escapularios que, a diferencia de las cofradías escapularias del Carmen y la Merced, sólo era una vez por

año. Como en el caso de Nuestra Señora de los Dolores, San Vicente Ferrer era principalmente una cofradía funeraria y no contaba con fondos sobrantes para invertir,[60] y la Congregación del Acompañamiento Nocturno sobrevivía únicamente con las rentas de una hipoteca sobre nueve cuartos de distintos tipos en la ciudad;[61] el Arcángel San Miguel administraba una serie de patronatos de obras pías para cubrir sus compromisos devotos y caritativos, aunque esta cofradía fue singular porque reportó un sobrante de sus tres patronatos píos de 3 282 pesos que hasta ese momento no había reinvertido.[62]

Los reportes también demuestran la presencia notable de los patronatos en la vida económica de las cofradías. Nueve hermandades administraron patronatos: Aránzazu, Arcángel Señor San Miguel, Acompañamiento Nocturno, Burgos, Santísimo Sacramento, Santísima Trinidad, Arcángel San Miguel, Rosario y Valvanera. Las primeras tres recibían rentas de censos, pero las demás administraban patronatos establecidos con capitales. Burgos tenía 14 depósitos provenientes del capital de sus obras pías; Santísimo Sacramento tenía 71 inversiones de las cuales ocho eran censos, 10 rentas de sus propiedades y 54 depósitos irregulares. Santísima Trinidad tenía un depósito de capital de patronato y el Arcángel San Miguel tenía 11 obras pías invertidas en depósitos. De las 49 obras pías que administraba Rosario en patronato, tres eran censos, tres provenían de rentas de casas, y 44, establecidas con cantidades variables de capital, estuvieron invertidas en depósitos. Finalmente, Nuestra Señora de la Valvanera sólo tenía una obra pía en patronato que también estaba impuesta en depósito

irregular.[63]

El informe incluye algunos de los nombres más prominentes de la ciudad. En la mesa de Rosario se encontraban los almaceneros vascos José Mariano Fagoaga, del Orden de Caballeros de Carlos III y administrador general del Real Tribunal de Minería, y Tomás Domingo de Acha, caballero de la misma orden novohispana y antiguo prior y cónsul del Tribunal del Consulado; también integraban la mesa los almaceneros montañeses Joseph de Zevallos, el mariscal de Castilla, el marqués de Ciria, el marqués de San Miguel de Aguayo, el conde de Medina y Torres, Francisco Alonso de Terán, Pedro González Noriega, Manuel Horcasitas y el marqués de Santa Cruz de Iguanzo.[64] Por su parte, en ese mismo año de 1805, la Archicofradía del Santísimo Sacramento tuvo una mesa compuesta enteramente por almaceneros, como Gabriel de Iturbe e Iraeta, Tomás Domingo de Acha, Roque Pérez Gómez, Joseph de Zevallos —también integrante de la mesa de Rosario— y Diego de Agreda.[65] La mesa de Burgos estuvo compuesta por almaceneros montañeses distinguidos, como Juan Alonso de Terán, comerciante de la Nao de China, el comerciante-hacendado, marqués de San Miguel de Aguayo; Roque Pérez Gómez, que al mismo tiempo fungía en la mesa del Santísimo Sacramento, y Miguel Antonio de Quevedo.[66] En el caso de la Cofradía del Santo Ecce-Homo, su tesorero y rector eran Pedro de la Cortina y Juan Antonio Cobián respectivamente, ambos montañeses pertenecientes al consulado y el último también oficial de la milicia urbana de comercio y regidor del ayuntamiento de México. Entre los cofrades de Ecce-Homo se encontraban Joseph Domingo de Zapián, Santiago Joseph de

Echeverría, Francisco Xavier de Ibarrola y Antonio Mariano Ugaldea, almaceneros vascos, así como los comerciantes Manuel de Echave y Luis de la Puente, parientes vascos de miembros del consulado y todos, además, cofrades de Aránzazu.[67]

Nueve cofradías administraron patronatos pero sólo cuatro, Santísimo Sacramento, Rosario, Acompañamiento Nocturno del Santísimo Sacramento y la Congregación del Arcángel Señor San Miguel, tenían patronatos establecidos con censos. Santísimo Sacramento administraba un total de ocho censos con un valor de 86 520 pesos.[68] Por su parte, Rosario tenía tres censos de 35 600 pesos que devengaban 2 683 pesos en ingresos anuales y que representaban 7% del total de 49 censos con valor de 536 684 pesos.[69] Acompañamiento Nocturno sólo administraba una obra pía de ocho 8 000 que producía 400 pesos anuales,[70] y la Congregación de San Miguel reportó tres censos de 4 422 pesos que producían 221 pesos en rentas cada año.[71] De los censos del Santísimo Sacramento, tres estaban sobre propiedades urbanas, cuatro sobre propiedades rurales y uno sobre una combinación de bienes raíces urbanos y rurales, y las cofradías restantes tenían censos fundados en bienes raíces urbanas.

Nueve cofradías reportaron tener propiedades: Nuestra Señora de los Siete Dolores, Homobono, Santísimo Sacramento, Nuestra Señora de Loreto y Cruz de Caravaca, Ecce-Homo, Santísima Trinidad, Rosario, Acompañamiento del Divinísimo Señor y Arcángel San Miguel. Nuestra Señora de los Siete Dolores poseía varias propiedades, como una casa que no producía rentas en la Ciudad de México y que se usaba

para albergar a los peregrinos que asistían a la fiesta de la Virgen patrona, y propiedades rurales que comprendían una pequeña casa de adobe en Cuautitlán y dos pedazos de tierra en Toluca y en el Real de Sácala que producían 370 pesos en rentas.[72] Homobono informó sobre cuatro propiedades urbanas con valor no especificado.[73] Santísimo Sacramento, Nuestra Señora de Loreto y Cruz de Caravaca tenían una casa en el callejón de López con un valor de 2 000 pesos y al tiempo del informe acababan de vender un pequeño pedazo de tierra en el barrio de Belem en 400 pesos.[74] La cofradía del Ecce-Homo reportó tres propiedades urbanas: una casa adquirida en subasta por 18 500 pesos y dos casas contiguas en la parroquia de Santa María la Redonda que obtuvo como acreedora de una deuda de 2 225 pesos, cuyas rentas invirtió en su restructuración, lo que elevó su valor a 4 800 pesos.[75] La Archicofradía del Santísimo Sacramento resultó ser la mayor propietaria, ya que heredó propiedades con un valor de 71 000 pesos, que habían formado parte del mayorazgo de Fernando de Ávila y Gerónima de Sandoval en el Puente de San Francisco. Esta archicofradía también invirtió capitales en patronato para comprar una casa en el Puente de la Aduana y otra en la Estampa, valuadas respectivamente en 18 000 y 20 000 pesos. Además, poseía cinco casas en la calle de Cordobanes y otra en Donceles con un valor de 77 390 pesos, otra casa en la calle de Zulueta que valía 20 500 pesos, y también administró las rentas de dos casas en la Merced valoradas en 8 925 pesos y cuatro propiedades rurales en el valle de Temascaltepec, estimadas en 14 000 pesos.[76] La Santísima Trinidad también tuvo ciertas cantidades invertidas en propiedades ubicadas, en su mayoría, en los alrededores de

su iglesia, la Santísima, que incluían un molino de aceite y una pequeña pulquería deteriorada llamada La Maravilla, que producían 400 pesos en rentas anuales. La archicofradía, además, tenía un pequeño almacén al lado de su sala de juntas en donde guardaba sus ornamentos y enseres.[77] Rosario, sin embargo, no fue dueña de grandes propiedades, ya que sólo reportó una casa en Cordobanes y dos casas cerca de su capilla en el Portal de Santo Domingo, que producían 522 y 580 pesos en rentas anualmente.[78] Por último, el Acompañamiento del Divinísimo Señor poseía tres propiedades urbanas con un valor de 9 200 pesos,[79] y la Archicofradía del Arcángel San Miguel reportó una casa en el barrio de San Pablo que producía 220 pesos en rentas anuales.[80]

Aun en condiciones adversas, las cofradías siguieron prestando dinero a la Corona en un intento de fortalecer las obligaciones recíprocas con la monarquía y de mantener su existencia. Varios fueron los préstamos concedidos a organismos oficiales y a la Corona durante el periodo 1786-1805, aunque la mayoría de ellos se concentraron en 1798, con nueve préstamos y en 1801 y 1804 con 15 créditos en cada uno de estos años. Nueve de las 25 cofradías que respondieron al informe contribuyeron a las necesidades de la Corona: el Santo Escapulario de la Merced, San Antonio de Padua, Aránzazu, Santísimo Sacramento y Señor San José, Burgos, Santísimo Sacramento, Rosario, Acompañamiento del Divinísimo Señor Sacramentado y Nuestra Señora de la Valvanera. Estas cofradías prestaron un total de 669 301 pesos que representan 39% del valor de su capital invertido en préstamos. Los prestamistas más grandes fueron, como

siempre, Santísimo Sacramento, que prestó 311 695 pesos o 36 de sus 52 créditos, lo que representó 53% del total de sus capitales; Rosario sólo concedió 18 de sus 44 préstamos a organismos oficiales, pero que equivalieron a 152 999 pesos o 32% del total de sus capitales; Burgos, que invirtió 12 de sus 13 depósitos equivalentes a 70% de sus capitales, y Aránzazu, que solamente invirtió cuatro de sus 16 depósitos con valor de 74 338 pesos, pero que representaban 46% del total de sus capitales.

Las cinco cofradías restantes también prestaron a las instituciones reales y virreinales, aunque en menor grado. Nuestra Señora de la Valvanera destinó 34 000 pesos o 75% del total de los 45 200 pesos que tenía invertidos en depósitos; San Antonio prestó dos cantidades totales de 13 000 pesos o sea la mitad de sus seis préstamos que sumaron 26 000 pesos; el Santo Escapulario proporcionó cuatro de sus 17 préstamos a estas instituciones con un valor de 9 015 pesos o 12% del total de sus inversiones. Finalmente, el Señor San José y el Acompañamiento del Divinísimo prestaron 2 000 pesos cada uno o 17 y 36% de sus cuatro y siete préstamos, respectivamente.[81]

Estas cofradías prestaron sobre todo al consulado de la Ciudad de México y al Tribunal de Minería, aunque el consulado de Veracruz y el cabildo de la Ciudad de México también se beneficiaron de sus capitales. Los gremios de comerciantes y mineros, además, solicitaron crédito a las cofradías cuando debían cumplir con las exigencias financieras de la Corona, especialmente en la última década del siglo XVIII. Las cofradías que más prestaron durante este tiempo fueron la del Escapulario de Nuestra Señora de la

Merced y la del Santísimo Sacramento. El Consulado de Veracruz utilizó particularmente a Aránzazu y Burgos, cofradías de almaceneros, para financiar el camino de Xalapa a Veracruz, pero los mineros y comerciantes no siempre solicitaron crédito para llevar a cabo obras en nombre de la Corona. Aunque la información sobre este punto no es explícita, parece ser que estas corporaciones a veces usaban los fondos de alguna obra pía bajo su administración como garantía mientras buscaban préstamos para sus propósitos particulares. La mayoría de los fondos proporcionados al gremio de los mineros por Burgos, por ejemplo, se garantizaron con los fondos para dotar a las huérfanas de los mineros y con un grano sobre cada marco de plata acuñada.[82] En este mismo sentido, los consulados hipotecaron las rentas que percibían por el impuesto de avería.[83]

Cuadro v.1. *Capitales de patronato únicamente*

Cofradía	*Suma total declarada*	
	Principal	*Interés*
1. Archicofradía del Santísimo Sacramento y Caridad	585 041	71 102
2. Congregación del Santísimo Cristo de Burgos	142 204	71 102
3. Archicofradía del Arcángel San Miguel	34 286	1 714
Total	761 531	38 077

Cuadro v.2. *Capitales mixtos: patronatos y propios*

Cofradía	*Suma total declarada*	
	Principal	*Interés*
4. Archicofradía del Santísimo Rosario	471 237	23 532
5. Congregación de Nuestra Señora de la Valvanera	145 200	2 260
6. Archicofradía de la Santísima Trinidad	22 000	1 100
Total	538 437	26 922

Cuadro v.3. *Capitales de cofradías únicamente*

Cofradía	*Suma total declarada*	
	Principal	*Interés*
7. Cofradía de Nuestra Señora de Aránzazu	162 100	8 105
8. Archicofradía del Escapulario de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos	74 500	3 725
9. Cofradía del Santo Ecce-Homo	63 800	3 190

10. Cofradía del Santo Escapulario de Nuestra Señora del Carmen	32 200	1 610
11. Cofradía de San Antonio de Padua	26 000	1 300
12. Cofradía de San Anastasio Mártir	15 600	780
13. Cofradías del Santísimo Sacramento y Señor San José	12 000	600
14. Congregación del Sagrado Corazón de Jesús	6 400	320
15. Cofradía del Acompañamiento del Divinísimo Señor Sacramentado, Santa Catalina Mártir y Benditas Ánimas del Purgatorio	5 500	275
16. Congregación del Señor San Juan Nepomuceno	2 000	100
17. Cofradías del Santísimo Sacramento, Nuestra Señora de Loreto y Santa Cruz de Caravaca	200	10
TOTAL	429 091	221 454

CUADRO V.4. *Ningún capital*

Cofradía	Suma total declarada	
	Principal	Interés
18. Cofradía del Acompañamiento Nocturno Del Santísimo Sacramento y San Ignacio De Loyola	—	—
19. Cofradía del Señor San Homobono	—	—
20. Cofradía de la Santa Veracruz de los Caballeros	—	—
21. Cofradía de Nuestra Señora de los Dolores	—	—
22. Cofradía de San Vicente Ferrer	—	—
23. Congregación del Acompañamiento Nocturno del Santísimo Sacramento	—	—
24. Congregación del Arcángel San Miguel	—	—
Total	1 729 059	86 453

Las cofradías también invirtieron los fondos de sus propios patronatos en préstamos para la Corona con intereses variados. El promedio de interés de estos préstamos fue de 4 a 5%, aunque en momentos de crisis podía variar. A partir de la primera década del siglo xix, Rosario y el Acompañamiento

concedieron préstamos a la Corona para sus "necesidades urgentes" 4.2 y 4.5%,[84] aunque Santísimo Sacramento invirtió la suma de 100 000 pesos en un juro a 5% de la Coronao.[85]

La Corona siempre acostumbró pedir préstamos y donativos a todos los cuerpos novohispanos para sus necesidades, pero a partir de la implementación de las reformas comenzó a presionar para hacer uso de los fondos de las cofradías y al mismo tiempo debilitar la fuerza social y política que habían adquirido estos cuerpos autónomos de fieles. La Corona incrementó sus solicitudes de crédito y de donativos hasta tomar medidas tan drásticas como la Consolidación de Vales Reales, la cual debilitó a tal punto la situación financiera de las cofradías que llegó a perjudicar su vida futura. Al recurrir a las cofradías para obtener recursos, éstas se volvieron cada vez más desconfiadas de las peticiones de crédito que hacía una Corona en crisis que, además, buscó acabar con sus privilegios y puso en entredicho el cumplimiento de sus obligaciones.

VI. Entre la unidad y la contención

… y ninguno de dichos Fundadores ha de poder ser excluido sin bastante, y justa causa, como es, siendo ruidoso, pleitista, o alborotador, o no asistiendo a lo que fuere de su obligación, y para eso se le ha de reprender por el Rector, y Conciliarios que irán mencionados, en dos juntas particulares, y si no se reconociera enmienda se excluirá, y quitará la Patente en cabildo de elección […] lo cual esperamos con el patrocinio de Nuestra Señora y celo con que todos asistimos, no sucederá.[1]

Contiendas de preeminencia

Una de las características de las cofradías, salvo algunas excepciones, fue su independencia de la jurisdicción eclesiástica y real, a pesar de lo estipulado en la *Recopilación*. En muchos sentidos, la historia de las cofradías fue de defensa de este derecho, a veces otorgado y otras, asumido, amenazado desde los círculos eclesiásticos y civiles por lo que en muchas ocasiones su influencia se utilizó para conseguir el apoyo real o virreinal frente a la propia jerarquía eclesiástica. Los casos que se presentan a continuación demuestran cómo los intereses creados de las hermandades se valieron de la rivalidad entre las varias instancias del gobierno real, virreinal y eclesiástico para conseguir sus propios fines. La caridad sí era una virtud, y la unidad y la armonía propósitos centrales de estos cuerpos, pero, en la realidad, la contención formó parte de su vida política cotidiana.

Desde su inicio, la Archicofradía del Santísimo Sacramento tuvo una presencia vigorosa en la catedral, al costear los servicios litúrgicos, llevar a cabo procesiones espléndidas y decorar sus capillas con imágenes prodigiosas y ornamentos costosos. Dos de las capillas que utilizaba la archicofradía las obtuvo definitivamente como resultado de un implacable

litigio que se suscitó después de que un canónigo intentó apropiarse de una al colocar la imagen de San Felipe de Jesús en el altar. Después de muchos alegatos de ambas partes el rey, por medio de un decreto de 1645, tomó el lado de la hermandad y le concedió las capillas de la Última Cena y de la virgen de Guadalupe en propiedad. A partir de esta concesión, la archicofradía utilizó una capilla para sus festividades y la otra para celebrar sus juntas y guardar sus enseres, como velas, palios y otros objetos litúrgicos. Santísimo Sacramento defendió las capillas con tanta tenacidad porque tenía más de 12 000 pesos en ornamentos suntuosos que la catedral pretendía obtener.[2]

Más significativo fue el caso de la Archicofradía de Nuestra Señora del Rosario que se erigió en 1537, casi inmediatamente después de la construcción del convento imperial de Santo Domingo; obtuvo su aprobación oficial del Consejo de Indias 26 años después en 1563.[3] Rosario siempre se mantuvo como una cofradía devocional y como sus listas estuvieron abiertas a cualquiera que se quisiera unir, tanto vivo como difunto, presumía una membresía de miles de cofrades. Siempre se encontraba un hermano sentado frente al convento listo para apuntar los nombres de los nuevos miembros; sin embargo, a lo largo del siglo XVIII, Rosario se gobernó por los residentes principales de la ciudad que estaban en su mesa directiva. En 1708 sus diputados incluyeron a Lucas de Carenga, Pedro Dávalos, Juan del Castillo y Antonio Terán, caballeros de Santiago; Luis Sáenz de Tagle, caballero de Alcántara, y Bernardino de Meneses, conde de Peñalva. En 1722 el marqués de Altamira seguía como diputado de la archicofradía junto con Francisco Valdivieso, Domingo de la

Canal, Francisco Antonio Sánchez de Tagle y Manuel Iriarte, todos mineros y comerciantes. Para 1760 los integrantes de la mesa de Rosario eran José Valdivieso, Manuel Aldaco —comerciante vasco—, Francisco Manuel Sánchez de Tagle, el brigadier Manuel Antonio Rábago —conde de la Cortina—, el conde de Medina y Torres, el marqués de San Miguel de Aguayo, Ignacio de Valdivieso y José Luis y Juan Bautista Fagoaga —comerciantes vizcaínos—.[4] En 1776 fray Joseph de Vergara, prior de Santo Domingo, fungía como rector interino de la archicofradía y su mesa incluyó a Joseph Mariano de la Cotera, caballero de Santiago, marqués de Rivascacho, alguacil mayor de la Inquisición, regidor y posteriormente regidor honorario del ayuntamiento y el diputado más antiguo de Rosario. Otros diputados destacados que conformaban la mesa fueron el general Francisco Sánchez de Tagle, caballero de Alcántara y regidor honorario del ayuntamiento; Joseph González Calderón, caballero de Santiago, que había sido regidor y posteriormente prior y cónsul del consulado; Gabriel Gutiérrez de Terán, familiar de la Inquisición, ex cónsul del consulado y también regidor honorario de la ciudad; Joaquín Dongo, ex cónsul y prior del consulado; Francisco Antonio de Rábago, capitán de la milicia de comercio y familiar de la Inquisición; Pedro Núñez de Villavicencio, juez superintendente de la Casa de Moneda y juez privativo de lanzas reales y media anata; Joseph Luis de Fagoaga, apartador de oro y plata; Román Antonio de Udías, tesorero de la Casa de Moneda y protector de las viudas del Monte de Piedad y, finalmente, Antonio Guerrero de Ceballos, tesorero de la cofradía.[5] La continuidad de nombres, títulos y cargos importantes a lo largo de un siglo pone al

descubierto una red de intereses comerciales, mineros, hacendados y políticos estrechamente interconectados que cuidaron celosamente los privilegios de la Archicofradía del Rosario de cualquier intervención externa.

En 1791 se le requirió a Rosario, que se ubicaba en la jurisdicción territorial de la parroquia del Sagrario, que sometiera un informe detallado de su presente estado al párroco para ser entregado al arzobispo y al virrey. La solicitud, como en ocasiones anteriores, tocó un punto neurálgico. Su tesorero, el almacenero Miguel González Calderón, recordó enérgicamente a las autoridades civiles que, en virtud de un decreto real emitido en Aranjuez el 13 de mayo de 1778, el rey había ratificado el derecho inmemorial de Rosario de no ser visitado por prelados diocesanos.[6] Este derecho también lo había confirmado antes, en 1747, el papa Benedicto XIII, cuando le concedió a la archicofradía una serie de indulgencias, gracias espirituales y el privilegio de la exención de la jurisdicción eclesiástica sobre sus asuntos espirituales, administrativos y financieros. La aclaración de González de Calderón trajo a colación una controversia reciente en torno a la autonomía de la hermandad entre Rosario y el provisor general y vicario, Joseph Ruiz de Conejares. En su celo reformador, Ruiz de Conejares había intentado, en 1776, visitar la Archicofradía del Rosario y examinar sus libros, y sólo había logrado desatar un alud de quejas por parte de la mesa, que lo acusó de violentar sus privilegios.[7]

Sin perder tiempo, Rosario recurrió al Consejo de Indias en defensa de sus derechos. Con tono indignado declaró que,

> es increíble que el vicario actual de México haga caso omiso del establecimiento antiguo de esta archicofradía y de sus privilegios y derecho de no ser visitada y querer atribuirse este derecho a su

> jurisdicción con medios violentos causando a la Archicofradía languidecer de su estado anterior en el que no sólo se ha sostenido con la cooperación pero también con la complacencia de los mismos prelados a pesar de ser del conocimiento común […] que algunos tienen el deseo de intentar debilitar los márgenes de su poder.[8]

Rosario argumentó, además, que merecía todos sus privilegios, particularmente porque sus objetivos principales eran caritativos y religiosos. Sus fondos, proporcionados por los bienhechores de su mesa junto con la inversión cuidadosa de sus capitales, reunieron un caudal para otorgar dotes anuales para aproximadamente 30 niñas pobres y para alimentar diariamente a varios presos en La Acordada. La mesa de la archicofradía sostenía y promovía el culto de su capilla integrada por "individuos adinerados que contribuyen cien pesos todos los días".[9] Además, afirmó que costeaba el aceite de la lámpara del Santísimo y el jubileo circular que se llevaba a cabo en la capilla. El reclamo advirtió contundentemente que la devoción a Nuestra Señora del Rosario estaba en peligro ya que, si los prelados diocesanos persistían en sus acciones, los miembros de la mesa de Rosario no tendrían más opción que la de retirarse de la archicofradía. Estas palabras, se dijo, expresaron los sentimientos de muchos miembros prominentes de otras cofradías que cuidaban celosamente los privilegios de sus hermandades sustentadas en la utilidad espiritual que representaban para los fieles, y sentenció que si esta amenaza se llegara a cumplir, sentaría un precedente peligroso al poner todo el sistema caritativo y de devoción en duda.

El caso se volvió espinoso cuando el fiscal del Consejo de Indias sostuvo la queja de Rosario y enfatizó que ningún prelado había intervenido en asuntos de la archicofradía hasta ese momento y que, además, Rosario había sido muy exitosa y

de gran utilidad pública. Dos años después del incidente, el Consejo emitió su parecer al arzobispo acerca de la materia y le aconsejó que se abstuviera de visitar la archicofradía hasta que se resolviera el caso. En ese momento le llegó a Rosario la confirmación real de sus constituciones. Claramente las autoridades en España intentaron negociar el problema con la esperanza de mantener a ambas partes conformes mientras se llegaba a una solución aceptable que defendiera los derechos del patronato regio. En su lucha en contra de Ruiz de Conejares, Rosario tuvo un aliado en la comunidad dominica, que también se sintió amenazada por las políticas de secularización que en un primer momento fueron apoyadas por algunos de los prelados novohispanos. Finalmente en una muestra de buena política, la archicofradía accedió a someter algunos de sus libros al vicario, pero bajo protesta de que de ninguna manera estaba abandonando sus derechos con esta acción graciosa. Por el momento se llegó a un acuerdo sin que ninguna de las partes perdiera su preminencia.

Tiempo atrás, en 1752, Rosario se había embarcado en otra defensa de sus privilegios, en esa ocasión con la Corona, sobre su derecho de ser el impresor y distribuidor exclusivo de sus cuadernillos devocionales e indulgencias. El tesorero, Manuel de Rebuelta, argumentó que se necesitaba el ingreso de las ventas sobre todo porque Rosario era una cofradía devocional y abierta que no cobraba cuota de membresía. Aunque la Corona renovaba este privilegio cada 10 años, la archicofradía en dicha ocasión pretendió establecerlo permanentemente con el pretexto de no perder tiempo y recursos en los trámites. Como era de esperarse, la perpetuidad del privilegio le fue negada por el Consejo de Indias, que se reservó el

derecho de la renovación de los privilegios de este tipo. La mesa de la archicofradía de nuevo cerró filas y entabló un argumento poderoso basado en la riqueza y esplendidez de sus cofrades más destacados, que velaban por las necesidades de la cofradía, además de la importancia y popularidad de Rosario. La archicofradía, decía su tesorero, no agobiaba a sus cofrades ni al público en general; sus miembros prominentes habían costeado la construcción de la capilla, proveyeron la sagrada imagen de la Virgen y construyeron los altares laterales que reforzaron el culto a la virgen del Rosario, su patrona titular, y engalanaron la iglesia del convento de Santo Domingo. El tesorero agregó que, "por lo regular los fondos de la cofradía cubren el costo y la subsistencia de las cofradías, hermandades y congregaciones", en evidente alusión a la capacidad prestamista que tenía la archicofradía.[10]

Con estas palabras tocó el punto central de su razonamiento: la archicofradía era la organización focal de todas las demás cofradías dedicadas a la devoción de Nuestra Señora del Rosario establecidas a lo largo de la Nueva España bajo los auspicios de la orden de los dominicos. Necesitaba el ingreso derivado de la venta de sus impresos para sostener la devoción en el ámbito virreinal. La contrariedad se produjo además porque las imprentas en la Ciudad de México y Puebla estaban imprimiendo la literatura devocional y las indulgencias ilegalmente, en desafío a la bula papal emitida por Pío IV, en la que se le concedían los derechos exclusivos de impresión a la Archicofradía del Rosario.[11] Cualquiera que imprimiera o distribuyera la literatura devocional de Rosario sin una licencia específica del prior del orden dominico o de la archicofradía podría incurrir en la pena grave de la

excomunión. Como esta amenaza claramente no fue suficiente para disuadir a los impresores, la mesa se fundamentó en la *Recopilación* argumentando a favor de sus derechos con leyes civiles y no concesiones eclesiásticas.[12] El tesorero indicó que la archicofradía debía mantener el derecho exclusivo de sus impresos para prevenir el comercio ilegal y heterodoxo de indulgencias; Rosario debía ser la protectora de la ortodoxia devocional en materias relativas a su devoción propia.[13] Si sus demandas justas no se concedían, Rosario se vería en la necesidad de imprimir su literatura con un sello que no sólo garantizaría la autenticidad de las oraciones sino que también serviría como advertencia para todos los que tuvieran en su posesión los impresos ilegales de su nulidad y heterodoxia. Apenas un año después de su petición original, el virrey se vio obligado, en 1753, a acceder a las demandas de Rosario y aprobar su petición.[14] La identificación de intereses entre los grupos prominentes de la sociedad urbana y su representación en las cofradías más eminentes les permitió invertir tiempo y recursos en una defensa vociferante y exitosa de sus derechos y privilegios. En el siglo XVIII recayó cada vez más la resolución de este tipo de cuestiones en las autoridades civiles, debido a la naturaleza laica de las cofradías y el empeño secularizador de la política real.

Si las cofradías se enfrentaron con frecuencia a las autoridades por motivo de sus privilegios, el mismo hecho de que las cofradías operaran como cuerpos autónomos también fue causa de rivalidad entre ellas. Las constituciones siempre exhortaron a los cofrades a ser fraternales y caritativos, pero ya se notó como las muchas cláusulas diseñadas para guardar

orden en las elecciones, la administración y las procesiones evidenciaron que su vida cotidiana estuvo caracterizada por contradicciones y rivalidades que atentaron contra la unidad y el orden de cada cofradía.

La vida política se manifestó por medio del espíritu contencioso que se hizo evidente en las luchas cotidianas de preeminencia en torno a, por ejemplo, disputas acerca de la antigüedad, la precedencia en las procesiones, la jerarquía en las bancas de la iglesia o en las juntas. La Archicofradía del Santísimo Sacramento, de nuevo, proporciona un ejemplo de lo que fueron la rivalidad, la insubordinación y la diferenciación entre su membresía. Los cofrades tenían prohibido categóricamente, por estatuto, llevar armas a las reuniones. Esta restricción no fue otra cosa más que un reconocimiento institucional de que las diferencias de opiniones en el interior de una hermandad podían llevar a la violencia. Sin embargo, la mala conducta se atribuyó, sabiamente, a la presencia del demonio, "ya que cuando hay mucho acuerdo y unidad el diablo, nuestro adversario, siempre intenta deshacerla".[15] El demonio provocaba el desorden que afectaba el orden natural de las cosas y era un peligro latente que aparecía hasta en las acciones más elementales de las cofradías y de los cofrades. Santísimo Sacramento, como otras tantas cofradías, debía proporcionar un entierro y funeral dignos a sus cofrades; seis cofrades con velas debían acompañar al difunto durante los servicios fúnebres. A lo largo de los años, sin embargo, se volvió cada vez más difícil conseguir cofrades para cumplir con esta obligación, estipulada en sus constituciones.[16] Si los cofrades nombrados por el mayordomo para acompañar al ataúd se

rehusaban a asumir su compromiso, entonces se les imponía una sanción económica, así como una pena espiritual. La multa se invertiría en el pago de tres misas para el reposo del alma del cofrade, una de las cuales tenía que oficiarse en la capilla de la archicofradía, y el transgresor debía recitar cinco padres nuestros y un número igual de avemarías como penitencia por su conducta.

Esta cuestión era grave por contravenir el sentido de reciprocidad pero, a pesar de todo, las sanciones severas no fueron suficientes para garantizar que todos los cofrades cumplieran puntualmente con sus obligaciones funerarias, por lo que la archicofradía tuvo que aceptar la realidad y no le quedó más que enmendar sus constituciones. Como de ninguna manera se podía eludir la responsabilidad sagrada y social de las cofradías de ayudar a bien morir y acompañar al hermano a su última morada como principio básico de la caridad, los cofrades del Santísimo Sacramento ahora tuvieron la posibilidad de sustituir su presencia con 12 pobres que portaran las insignias de la archicofradía. La práctica del sentimiento fraternal hacia todos los cofrades de esta hermandad tan prominente se puso en duda, porque la reciprocidad se convirtió en un pago monetario y en una mera ilusión, ya que parecería que sólo interesaba a los cofrades participar como cuerpo en las grandes procesiones públicas. Los entierros se consideraron cada vez más como actos cotidianos y comunes que no merecían la presencia ni el tiempo de los cofrades más distinguidos. En estas nuevas circunstancias, los hermanos estuvieron más que dispuestos a pagar la cuota de tres pesos para las misas en vez de acompañar a su hermano difunto.

La ostentación de la riqueza de las cofradías fue otra forma de expresión política, especialmente entre las más acaudaladas, por lo que la obtención y el control de recursos materiales eran una manera con la que garantizaban su preeminencia y dominio entre ellas y en la sociedad en general. Así como las procesiones fueron paradigmáticas del cuerpo político de la monarquía, un análisis del conflicto tempestuoso que ocurrió a principios del siglo XVIII entre las dos cofradías asociadas de la Archicofradía de la Santísima Trinidad y la Congregación de San Pedro ayudará a ilustrar, a escala minúscula, cómo se ejercía el poder; es decir, cómo se enfrentaron los cuerpos en una contienda por asegurar su preeminencia en un mundo de derechos plurales. Esta controversia manifiesta los variados intereses particulares que contendían por el poder en distintos niveles y que involucraban a varios de los actores más importantes de la época y, además, refleja la competencia renovada y la hostilidad creciente entre la Iglesia y la Corona. Este caso también pone en evidencia cómo fueron impulsados estos cuerpos por fuerzas opuestas: la fraternidad y la devoción por un lado y la contención y la facción por el otro. Cuanto más poderosa la cofradía y más altos sus objetivos, más se esforzó en proteger su poder y privilegios y más trascendencia tuvo el conflicto que, además, demuestra la mecánica de la contienda en un universo de múltiples órdenes jurídicos.

Los actores involucrados en la controversia fueron, por una parte, la audiencia y el rey junto con sus ministros y oficiales, que representaban la autoridad regia, y por otra, el cabildo

eclesiástico del arzobispado de México, que gobernaba la sede vacante y que defendió las prerrogativas eclesiásticas. Los otros actores colectivos fueron los querellantes: la Archicofradía de la Santísima Trinidad, la hermandad más importante de la iglesia de la Santísima, con una membresía, recordemos, de sastres y nobles, y la Congregación de San Pedro, compuesta mayoritariamente por miembros del clero, incluyendo canónigos del cabildo, aunque también tenía a laicos prominentes entre sus filas. Los protagonistas eclesiásticos fueron José Ignacio de Castorena y Ursúa, canónigo de la catedral y abad de San Pedro, hombre distinguido de letras y futuro obispo de Yucatán; el doctor Matías Navarro, el provisor; el doctor Francisco Ignacio de Navarijo, el provisor subsecuente, así como el sucesor de Castorena como abad, Luis de Umpierres, juez del Juzgado de Capellanías, Testamentarías y Obras Pías y juez designado en el litigio, y el doctor José Flores, abogado diocesano. Trinidad impugnaría vehementemente la autoridad de cada uno de ellos sobre la base de que no podían ser juez y parte al mismo tiempo; con este argumento de fuerza mayor, la archicofradía apeló una y otra vez a la audiencia para que interviniera en el caso.

Por su parte, Trinidad estuvo representada inicialmente por Diego Fernández Cortés, su guardián mayor, y posteriormente por su tesorero; sin embargo, después de un tiempo, Pedro Simón Álvarez fue nombrado tesorero de la archicofradía, así como su representante legal junto con Pedro Obando y Ledesma, abogado defensor de Trinidad. Los tres pertenecían a la banca de los nobles de la archicofradía que, a su vez, también estuvieron enfrascados en un conflicto

de poder simbólico y material con la bancada hermana de los sastres. Los sastres de Trinidad estuvieron representados por su cabeza, Juan de Roxas, quien buscó una alianza con San Pedro como estrategia para obtener el control político de la Archicofradía de la Santísima Trinidad. La disputa subsecuente pinta un cuadro variopinto de intriga, malversación, alianzas irreverentes y desorden en el seno de dos de las cofradías más renombradas de la ciudad.

San Pedro se estableció en 1577 en la capilla de mulatos Santa Ifigenia, en el Hospital de la Pura y Limpia Concepción; permaneció allí durante dos años hasta que fue expulsada por la cofradía titular. Al no tener capilla propia, San Pedro se había apropiado del altar de la santa patrona, lo que probablemente provocó su expulsión poco ceremoniosa. La Cofradía de Santa Ifigenia presuntamente puso en la calle la imagen de San Pedro con las palabras, "querido santo, aquí hay cuatro caminos, toma el que más quieras", y lo abandonó para que encontrara otra capilla.[17] Después de tal humillación, la imagen de San Pedro fue acogida, durante más o menos un año, en el beaterio de Santa Lucía, que luego se convertiría en el convento de San José de Gracia. Finalmente, en 1580, la Archicofradía de la Santísima Trinidad le ofreció a la imagen, junto con la congregación, un sitio permanente en su iglesia de la Santísima y San Pedro obtuvo la aprobación papal en 1584.

San Pedro era una cofradía clerical fundada para proporcionar un espacio de asociación para eclesiásticos, particularmente de la Ciudad de México, y para fomentar la devoción a su santo patrono. Además, tuvo un fin caritativo más específico: facilitar alojamiento a clérigos visitantes o

pobres, ancianos y dementes y, como hermandad de retribución, tenía la obligación de ofrecer funeral y entierro así como misas para sus congregantes difuntos. Aunque fue fundamentalmente una congregación eclesiástica se vio en la necesidad de incluir a laicos que fueran lo suficientemente adinerados como para pagar la cuota de membresía, que originalmente fue de 1 000 pesos y después de 500. Encabezó la congregación un abad elegido entre sus congregantes y su mesa de consejeros la integraron los clérigos-cofrades más notables, entre los que se contaban abogados prominentes, profesores de la universidad, canónigos e incluso arzobispos.[18]

La bienvenida a la iglesia de la Santísima se produjo con una serie de condiciones simbólicas y materiales. Aunque la Congregación de San Pedro estaba formalmente asociada con Trinidad, se le aclaró desde un principio que los derechos de la archicofradía eran primordiales y sobre esta base se esbozaron con cuidado los límites de los privilegios de la congregación. Como principales, los trinitarios se debían sentar en las bancas preferenciales al lado del evangelio durante cualquier celebración pública comunal y, aunque los estandartes y escudos de Trinidad estaban expuestos prominentemente en el interior de la iglesia y en el exterior sobre sus puertas, San Pedro tenía prohibido exhibir sus distintivos en afirmación manifiesta de que Trinidad tenía la posesión de la iglesia de la Santísima. Todavía más significativo: la imagen de la Santísima Trinidad debía ocupar el lugar de honor sobre el altar principal para enfatizar así el hecho de que el culto a la Santísima Trinidad era la devoción preeminente y que su posesión de la iglesia era perpetua. Finalmente, cualquier dotación recibida por San Pedro sería

administrada por Trinidad según los deseos del bienhechor.[19] La relación entre estas dos cofradías, a lo largo de los años, se convirtió en una alianza muy incómoda y las pugnas afectaron profundamente todos los aspectos de la vida de ambas.

Desde 1634 San Pedro se había mostrado reticente a caminar al lado de los sastres en la procesión de Semana Santa. Los consejeros defendieron su objeción al decir que sería de lo más impropio que fueran vistos sus congregantes eminentes en asociación con individuos de un nivel social inferior.[20] Para 1680 la congregación, que para estas fechas había acumulado bastante caudal y prestigio, decidió seguir adelante con su idea original de construir un hospital para sacerdotes enfermos, ancianos y dementes, obra que comenzaron en 1689.

En ese mismo año se firmó un acuerdo entre ambas hermandades como resultado de una propuesta de San Pedro para reconstruir la iglesia de la Santísima a su propio costo. Como la iglesia de la Santísima estaba en un estado de ruina y San Pedro era la más adinerada de las dos cofradías, Trinidad accedió, pero sólo bajo ciertas condiciones estrictas. Los oficiales de la archicofradía debían estar presentes en todas las juntas de la congregación con derecho a voto, especialmente en la elección del abad. Una vez electo el abad e inmediatamente después de la elección, éste debía, en signo de deferencia, acudir donde se guardaban las constituciones de Trinidad para demostrar su sujeción a la cofradía primordial. De esta manera, la archicofradía esperaba lograr una ventaja política, por medio de un rito de preeminencia frente a su homóloga más adinerada. Además, San Pedro

tenía que pagar 20 000 pesos como fianza y ofrecer bienes raíces como garantía, más un fiador solvente para asegurar que la construcción se terminaría en el tiempo estipulado de 10 años. Mientras se construía el edificio, la congregación debía reparar una capilla que se utilizaría como iglesia provisional y, a su vez, podría hacer uso de otra capilla con la imagen de la Santísima Trinidad. Una vez más, los derechos de San Pedro dentro del dominio de Trinidad se limitaron explícitamente, ya que tenía prohibido interferir con la ornamentación, que fue la prerrogativa exclusiva de la archicofradía. Cualquier cuota pagada por concepto de entierros en la capilla debía invertirse en los costos de la reconstrucción de la Santísima, junto con cualquier otra limosna ofrendada para los servicios litúrgicos y sacramentales. Finalmente, la archicofradía no se hacía responsable de cubrir costo alguno y, en el caso de que San Pedro no cumpliera con las condiciones del contrato, su unión con Trinidad quedaría disuelta y la congregación dejaría de ser bienvenida en la iglesia de la Santísima. Este acuerdo lo firmaron el abad de San Pedro, Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, y los guardianes de Trinidad, Pedro Simón Álvarez, Diego Fernández Cortés y Santiago Fernández de Miranda.[21]

Todo se mantuvo en paz hasta que en la segunda década del siglo XVIII explotó de nuevo la rivalidad entre las dos cofradías. San Pedro, integrada por las altas jerarquías eclesiásticas, y la bancada noble de Trinidad por caballeros, comerciantes y doctores de la universidad; la archicofradía compuesta de laicos y la congregación en su mayoría de clérigos integraron un solo cuerpo de hermanos pero que, en

su interior, se fraccionó en una lucha de poder en varios niveles.[22]

La elección de Diego Fernández Cortés como guardián mayor de Trinidad en 1714 inició un periodo de expansión para la archicofradía. A lo largo de cinco años, Fernández Cortés donó muchos vasos sagrados, unas andas procesionales para la imagen titular, un púlpito para la capilla y varias joyas con un valor de 2 000 pesos. Además, pagó por la construcción de una casa para el capellán y una sala de juntas que, por su suntuosidad, afirmó, no tenía rival entre las cofradías.[23] Como era costumbre, pidió un préstamo de 4 000 pesos al Juzgado de Capellanías, Testamentos y Obras Pías para la construcción de nueve casas modestas, cuya renta anual conjunta ascendería a 582 pesos. Este ingreso se destinó para el pago de 200 pesos anuales al capellán y el resto se integró a los caudales de Trinidad.

San Pedro también gozó de un periodo de crecimiento después del establecimiento de su hospital. Sus rentas aumentaron 10 veces entre 1670 y 1700, y poseía por lo menos 30 casas en la ciudad.[24] En cuanto a las relaciones entre las dos hermandades, el momento decisivo llegó cuando Juan Ignacio Castorena y Ursúa fue elegido como abad de San Pedro en 1722. Además de aumentar el potencial de San Pedro, se dedicó a incrementar sus propias prerrogativas. Una de sus primeras acciones fue hacer a un lado al mayordomo, Joseph de Hidalgo, y asumir la administración de los fondos de la congregación. Parece ser que la maniobra se llevó a cabo en gran parte para favorecer a su sobrino, Cayetano, y para invertir en el comercio de cacao, así como en la construcción de una bodega para almacenar dicho fruto.

La evidencia de los presuntos hechos la proporcionó la Archicofradía de la Santísima Trinidad, que también mostró cómo, desde que Castorena había tomado la administración del hospital, no sólo había cometido fraudes sino que también, acusaron, había albergado a mujeres de dudosa reputación dentro del hospital. Alegaron haber sorprendido a dos mujeres jóvenes en el cuarto mismo del abad que dijeron estar haciendo la limpieza, lo que llevó a Trinidad a afirmar que,

> tantos fueron los excesos que se asemejaba a un burdel parisino o a una casa de cupido más que un recinto para la Santísima Trinidad [...] el corazón llora lágrimas de sangre cuando recordamos el incidente porque pasábamos en procesión con el Santísimo Sacramento Bendito mientras que los claustros y las celdas estaban llenas de mujeres de mala fama.[25]

La archicofradía siguió insistiendo en que Castorena había sustraído 16 000 pesos de los fondos de San Pedro y que había vendido las lámparas del altar principal junto con una serie de candelabros de plata y un atril. Además, lo acusó de disipar una dotación de 12 000 pesos de la testamentaría de Petronila del Campo para dotar a dos huérfanas cada año, así como otros 8 000 pesos legados por Antonio Villalengua. La Congregación de San Pedro tenía una hacienda ganadera en Tampico que, aunque operaba con fuertes pérdidas, también había sido vendida, presuntamente, por Castorena.[26] De hecho, el sucesor de Castorena, Joseph de Torres, juez de testamentarías, había iniciado procedimientos legales contra Castorena para que devolviera lo que había tomado de los bienes de la congregación, y después de la muerte de Torres, su sucesor le dio seguimiento a la demanda.

Más allá de estas acusaciones, Trinidad también presentó evidencia que demostraba que la congregación no había presentado cuentas desde 1704. Esta anomalía, declararon, se

había hecho con la ayuda del provisor, quien era congregante de San Pedro. Además, San Pedro había estado actuando todo este tiempo bajo pretensiones falsas, ya que se fundó como un cuerpo de eclesiásticos destinado a propósitos caritativos, pero para incrementar sus fondos había admitido a más de 300 laicos desde 1699 mediante una cuota de 500 pesos. Aunque las cuotas debían destinarse a la compra de camas para el hospital, muy poco, aseveró Trinidad, se había invertido en este propósito.

Con base en estos argumentos, Fernández Cortés, ahora el tesorero de Trinidad, acudió al provisor y vicario general del arzobispado de México para anular el acuerdo de 1689 que tenía con San Pedro. Alegó que Castorena había atentado contra la integridad de Trinidad al incitar a los 12 caballeros de su mesa a que la abandonaran y que, además, tenía intenciones de demoler el altar principal de la iglesia de la Santísima, dedicada a la Trinidad, y remplazarlo con uno dedicado a San Pedro. Igualmente, el tesorero afirmó que el contrato celebrado entre San Pedro y Trinidad para la reconstrucción de la iglesia no era otra cosa más que una artimaña para destruirla y con ello la fuente de ingresos, prestigio y devoción de la archicofradía. Como, al parecer, la congregación no tenía fondos para la obra, que aún no comenzaba, había violado los términos del contrato original. Además de toda la evidencia presentada por Trinidad para demostrar las malas intenciones de Castorena, Trinidad denunció que el doctor Matías Navarro, provisor y congregante de San Pedro, transgredió su jurisdicción al dictar una sentencia confirmando la vigencia del contrato de 1689.

Otra controversia paralela que causó fricciones entre ambas cofradías giró en torno a la elección del abad de San Pedro y la cuestión de quién debía presidir las juntas de Trinidad. En 1726, el domingo antes de la festividad de la Santísima Trinidad, cuando se celebraban tradicionalmente las juntas anuales de elección, Fernández Cortés solicitó al provisor su venia para convocar a la junta. Con el propósito evidente de incomodar a Trinidad y provocar una confrontación, el provisor retuvo su permiso hasta las dos de la tarde del mismo día de la junta y anunció su intención de asistir. Fernández Cortés objetó inmediatamente, ya que la presencia del provisor, aunque estipulada por ley, nunca se había observado y, además, era prerrogativa de Trinidad elegir a su propio premiserio. Ésta fue una cuestión crítica, ya que el premiserio se elegía entre los congregantes de San Pedro, y con esta capacidad era invitado a asistir a las juntas de Trinidad como símbolo de la unión entre los dos cuerpos. El tesorero de Trinidad se quejó de que el permiso había llegado demasiado tarde para convocar a los cofrades, especialmente a los que vivían más retirados de la iglesia de la Santísima.

El notario que se envió al provisor con la respuesta de Trinidad desgraciada o deliberadamente nunca entregó la respuesta, y se encontró el provisor con una sala de juntas vacía, lo que entendió como un claro desafío a su autoridad y posición, cuya consecuencia fue que al día siguiente ordenara el arresto inmediato de Fernández Cortés. Sin embargo, la detención se llevó a cabo sin el permiso de las autoridades reales, así que la audiencia respondió de inmediato a los reclamos de la archicofradía y se liberó al tesorero, aunque

sólo después de tres requerimientos y una amenaza de desterrar al provisor. Como medida preventiva, Fernández Cortés envió los libros de la archicofradía a la audiencia para su revisión, con el fin de que certificara que un provisor jamás había asistido a las juntas de Trinidad. Para el mes de febrero de 1727 la audiencia llegó al punto de exigir al deán y cabildo eclesiástico sede vacante que reprendiera a Navarro. La audiencia advirtió que, en adelante, el provisor debía adherirse a las leyes reales y abstenerse de arrestar a un laico sin la aprobación previa de la audiencia. En esta última prueba de fuerza entre las dos hermandades, la audiencia apoyó las pretensiones de Trinidad para defender sus propias prerrogativas. De nueva cuenta, por mala fortuna o malas intenciones, el notario que debía informar al provisor el fallo de la audiencia se encontraba en una diligencia en Cuautitlán. Mientras tanto se atravesaron las celebraciones de Semana Santa y durante este tiempo San Pedro armó su contraataque.

La hostilidad entre las dos hermandades se intensificó como resultado de una lucha entre las facciones en el interior de Trinidad. La relación entre las dos bancas de la mesa, sastres y caballeros fue de confrontación constante, que se expresó en este momento en una lucha por obtener la administración y el control de los fondos de la archicofradía, así como de sus celebraciones religiosas y su lugar de culto. Al estar verticalmente constituida, la mesa tenía un sistema dual que efectivamente separaba a sus integrantes en dos partidos políticos claramente opuestos, que reflejaban diferencias sociales, económicas e incluso ocupacionales pero que, al mismo tiempo, se integraban en una sola estructura de gobierno.

Es posible que la inversión pródiga emprendida por Diego Fernández Cortés durante su gestión como guardián mayor de Trinidad despertara la codicia de San Pedro, pero también suscitó la sospecha de los sastres. En particular, Juan de Roxas, cabeza del banco de los sastres, estaba disgustado porque el gremio no podía tener injerencia en las decisiones acerca de la asignación de fondos para las mejoras de la iglesia de la Santísima. Por lo tanto, Roxas estuvo detrás de varios intentos por hacerse del control de los fondos y de la administración de la archicofradía, ya que el principio de poder compartido entre la mesa conjunta no se advirtió en el quehacer de todos los días. Como la estructura de la mesa ya estaba institucionalizada, la única opción que les quedó a los sastres fue hacer una alianza con San Pedro para aislar a la banca de los caballeros y asumir el poder de la archicofradía.

Después de la reprimenda de la audiencia a Navarro, se remplazó a Fernández Cortés por Pedro Álvarez como representante oficial de Trinidad. Roxas y los sastres habían intentado robar la notificación de la audiencia al provisor, pero al descubrirse, se pudo evitar a tiempo. La maniobra se había llevado a cabo con el conocimiento de la mesa de San Pedro y del cabildo eclesiástico. Al no tener éxito, Roxas cambió de táctica y, por medio de la ayuda de amigos como José Manuel de la Paz, secretario de la audiencia, y Andrés Vergara, notario real, interpuso una queja contra Trinidad en la que acusó a Álvarez de no haberle permitido portar el estandarte de Trinidad el día de la fiesta del Santísimo Sacramento. Roxas denunció al banco de los nobles por negarle el derecho de acceder al poder ceremonial y simbólico que supuestamente compartían las dos cofradías.

Álvarez, entre tanto, reunió testigos para refutar la imputación, así como evidencia para demostrar que Roxas y los sastres le debían 2 600 pesos a la archicofradía para la construcción de un nuevo altar en la iglesia de la Santísima. Esta suma se había prometido hacía 15 años y el altar aún estaba por construirse; estaba implícita la acusación de que los sastres no hacían todo lo posible por promover la devoción de la Santísima Trinidad. También se presentaron testigos que apoyaron otra acusación de Álvarez contra Roxas, Manuel Vello —el alcalde de los sastres—, Antonio Rodríguez y otros, de que habían robado el dinero de las limosnas de Trinidad que ellos administraban a lo largo del año. Puesto que estos fondos se destinaban específicamente para las celebraciones de la fiesta del Santísimo Sacramento, se afirmó que, de hecho, trataban de obstaculizar la celebración de una festividad tan importante. También denunció que tomaron 12 000 pesos de los fondos de la archicofradía destinados a la dotación de huérfanas, así como para el pago de otras actividades devocionales y la compra de velas y vino. Álvarez aprovechó la oportunidad para agregar que todos los costos legales de la querella en contra de San Pedro y de los sastres los había costeado él mismo debido a la carencia de fondos de la archicofradía.

Después de considerar las imputaciones de todas las partes, la audiencia requirió la presencia de los querellantes. Álvarez estuvo de acuerdo, pero con la condición de que ambas partes estuvieran presentes al mismo tiempo. Roxas, sin embargo, se negó, ya que su imputación había sido meramente una estratagema para confundir y retrasar la sentencia de la audiencia, y no fue capaz de proporcionar ni la información

requerida ni los testigos. Álvarez entonces pidió enfáticamente a la audiencia que apoyara la petición de la archicofradía para declarar tanto a Roxas en particular como a los sastres en general, formal y perpetuamente expulsados de Trinidad. También requirió a la audiencia que se le ordenara a Roxas la devolución de todos los fondos defraudados así como el pago de todos los costos legales.

Cuando finalmente se obligó a Roxas a comparecer ante la audiencia, recurrió a tácticas de dilación, con alegatos infundados, para seguir alargando el caso. Con este espíritu denunció que Álvarez había malversado los fondos de Trinidad y que las cuentas no se habían revisado durante más de dos años. Puesto que la audiencia tenía en su posesión todos los libros de la archicofradía, la imputación se desechó. Celosas de su autonomía, las cofradías no solían remitir sus cuentas para su aprobación al ordinario ni a las autoridades reales. A un terreno más general, las autoridades virreinales desafiaron el derecho del representante episcopal para presidir las juntas de la archicofradía y aprobar sus libros de cuentas. Puesto que la autoridad diocesana se sintió amenazada por la ley que estipuló que un oficial real debía presidir las juntas de las cofradías, tanto el abogado eclesiástico como el provisor recurrieron al uso de maniobras dilatorias. El mecanismo básico utilizado para evitar la intervención de los oficiales reales en las cofradías bajo la jurisdicción eclesiástica directa fue el de cambiar a sus tesoreros constantemente. Por otra parte, para evadir las repetidas peticiones del provisor para que se presentaran las cuentas, las cofradías y, en este caso, la archicofradía, decían haber traspapelado las cuentas. De esta manera, la

continuidad y los fondos de las cofradías urbanas se defendieron de la injerencia creciente de los oficiales de la Corona y de la jerarquía eclesiástica. Los intereses de las diversas partes estuvieron envueltos en competencias simultáneas para lograr la preeminencia y el control de los dineros de una archicofradía de prestigio y con caudal. Más tarde en el siglo, estas competencias en torno a los privilegios hicieron más evidentes la prevalencia de las cofradías por lo que las dejó susceptibles, junto con otros cuerpos que poseían fondos, al despojo por parte de la Corona. Mientras los alegatos de Roxas fueron desechados, las imputaciones de Álvarez quedaron pendientes como parte de los procedimientos legales relativos a la elección del premiserio.

El 28 de febrero de 1727 el abad de San Pedro le requirió a la audiencia el envío de todo el expediente relativo a la elección del premiserio. Una vez recibidos los documentos, Castorena le pidió al cabildo de la catedral que lo nombrara premiserio prelado de la casa de San Pedro, lo que significaba convertirse en el prelado mayor del hospicio y hospital de San Pedro. Con esta maniobra, el abad estaría habilitado para asistir a las juntas de la archicofradía de la Santísima Trinidad. Las pretensiones de Castorena ya contaban con el apoyo previo del partido de Roxas en el interior de Trinidad. Sin embargo, Álvarez no se enteró sino hasta seis meses después de la entrega del expediente, cuando le exigió a la audiencia que suspendiera los procedimientos de inmediato hasta que él pudiera preparar su respuesta. Mientras esperaba que el cabildo eclesiástico le entregara el expediente, San Pedro presentó un alegato sin que Álvarez, como representante legal de Trinidad, estuviera presente. El nuevo

provisor, el doctor Ignacio de Navarijo, también fungía como el primer consejero de la mesa de San Pedro. Como resultado de la nueva acusación secreta, el provisor ordenó que Trinidad permitiera al abad de San Pedro continuar asistiendo a las reuniones de la archicofradía so pena de excomunión. Álvarez argumentó, por su parte, que no se podía pasar una sentencia, ya que no se le había permitido a Trinidad presentar sus contraargumentos, por lo que el cabildo eclesiástico estaba pervirtiendo el orden legal. Por lo tanto, pidió ser notificado formalmente, en su domicilio, de la sentencia episcopal. Cuando llegó el notario, Álvarez le repitió sus reclamaciones, pero se le informó que no estaba autorizado para registrar ni comunicar sus quejas, ya que Navarijo le había advertido que no aceptara ninguna declaración de Álvarez, bajo pena de castigo.

Al día siguiente, Álvarez desafió la autoridad del deán y los canónigos, también congregantes de San Pedro, al alegar que la acusación estaba fuera de lugar, ya que todos eran jueces y partes en la disputa legal. De nuevo el cabildo recurrió a tácticas dilatorias al declarar que consideraría el argumento de Álvarez cuando se presentara legalmente. Cuando por fin se aceptó, se pasó la queja a Navarijo, cuya autoridad ya se había objetado en dos ocasiones anteriores, por lo que Álvarez logró el nombramiento de otro juez eclesiástico, Luis de Umpierres, canónigo encargado del Juzgado de Capellanías, Testamentos y Obras Pías. Sin embargo, Álvarez rechazó este nombramiento sobre la base de que Umpierres formaba parte del cabildo catedralicio, cuya autoridad legal colectiva también había sido objetada previamente. Álvarez recordó a los canónigos que las objeciones esperaban el fallo

del legado papal en Puebla. Es más, le hizo saber a Umpierres que tenía conocimiento de su participación en las negociaciones secretas que tendrían como consecuencia su posible excomunión. Además, exigió saber si Umpierres aceptaría sus objeciones para que pudiera seguir el caso en la audiencia. Entre tanto, Umpierres mantuvo su vinculación con los sastres, quienes declararon que las imputaciones de Álvarez se habían hecho sin su consentimiento y que Álvarez no era el representante legal de la Archicofradía de la Santísima Trinidad.

En esta ocasión, la audiencia no apoyó la causa de Trinidad, ya que las querellas internas de las dos cofradías no ponían en riesgo las prerrogativas de su autoridad. El 5 de marzo de 1728 la audiencia sostuvo las peticiones de San Pedro para que se le permitiera al abad, en su calidad de premiserio y prelado del hospital de San Pedro, asistir a las juntas de Trinidad y participar en las elecciones. La archicofradía reaccionó de inmediato con una petición a la Corona para que se invalidara tal pretensión, ya que era contraria a las disposiciones del patronato y las leyes de Indias que permitían sólo al monarca el nombramiento de prelados. Además, también contravenía las constituciones de Trinidad, que estipulaban que los premiserios debían ser elegidos por la archicofradía que, además, tradicionalmente había tomado parte en la elección del premiserio de San Pedro. Afirmó que los más recientes ejemplos incluían las elecciones de 1712 y 1716 de Antonio de Gama y Joseph Ibáñez de la Madrid y Bustamante, respectivamente. La archicofradía le recordó al monarca que el premiserio estaba legalmente obligado a defender las constituciones de Trinidad cosa que, claramente,

no había hecho.

Al mismo tiempo, Juan de Roxas transmitió un mensaje en marzo de 1728 al resto de los guardianes de Trinidad en el que anunciaba que dejaría de organizar la procesión del jueves santo. Roxas se quejó de que no tenía los fondos necesarios para costear el estandarte de la archicofradía. Como se sabe, en todas las cofradías se recurría constantemente a este argumento, ya que era muy costoso cumplir con las obligaciones del esplendor de las ceremonias devocionales que resultaban en la ruina económica de muchos oficiales que tenían el cargo de prepararlas con lucimiento. En el caso de Trinidad, fueron los sastres, y en particular su cabeza, los que debían costear el estandarte que identificaba a la archicofradía. Al enterarse de la noticia, Pedro Álvarez, quien también era el tesorero suplente, expresó su alarma advirtiendo que si Trinidad no estaba presente en la procesión, no sólo se perturbaría el orden procesional sino que también quedaría Trinidad públicamente desprestigiada. Le advirtió a Roxas que por ningún motivo se podía suspender la procesión y amenazó con que si se sentía tan incapaz de cumplir con su obligación, entonces sería sustituido por otro que sí pudiera desempeñar el cargo adecuadamente. Esta solución permitiría que la archicofradía no tuviera que enfrentar una carga excesiva y que la procesión continuara como todos los años. Roxas tomó la respuesta como una afrenta a su posición dentro de la hermandad y, por consiguiente, convocó a una reunión de los sastres y se quejó formalmente con el provisor. Francisco de Navarijo estuvo más que dispuesto a actuar, y de inmediato pidió los testimonios de todos los involucrados mientras

prohibió la participación de Álvarez en cualquier evento público de Trinidad. Navarijo infligió a Álvarez el mismo castigo de separarlo de las actividades colectivas y públicas y continuó con su política de acoso hacia los representantes legales de Trinidad. Tanto Fernández Cortés como Álvarez tiempo después buscaron activamente la disolución del acuerdo de 1689 entre la Archicofradía de la Santísima Trinidad y la Congregación de San Pedro. Por medio de ellos, la archicofradía había intentado afirmar su preeminencia frente a la congregación y a la vez resistir la expansión agresiva de los clérigos de San Pedro y su hospital. Álvarez llegó a semejar las intenciones de apoderarse de la archicofradía a una negación del misterio de la Trinidad y denunció los designios de la Congregación como acciones contrarias a todas las gracias, privilegios e indulgencias concedidas a la archicofradía por medio de las bulas papales.

Debido a que la participación en las celebraciones de la Semana Santa fue uno de los momentos culminantes de las actividades de la cofradía, Álvarez acudió a Navarijo para pedir permiso de participar en la ceremonia del domingo de Ramos celebrada en la iglesia de la Santísima. Al obligar una actitud de súplica y humildad por parte de Álvarez, Navarijo afirmó su propia autoridad y poder y aprovechó la oportunidad para recordarle a Trinidad que la jerarquía eclesiástica estaba lista para defender sus intereses al apoyar todas las demandas de los sastres. No obstante, el provisor le otorgó su consentimiento verbal a Álvarez. Sin embargo, unos días después, cuando Álvarez acudió de nuevo a Navarijo con el tema de la denuncia de Roxas, fue excomulgado sumariamente. El provisor negó haber otorgado su permiso y

un consternado Álvarez se vio obligado, de nuevo, a apelar a la audiencia, así como al delegado papal en Puebla. Los ánimos se encendieron cuando la audiencia revocó la sentencia de excomunión con el apoyo del legado papal quien, a su vez, defendía las prerrogativas de Roma. La excomunión había sido otra estratagema empleada por San Pedro para debilitar el caso de Trinidad contra su Congregación. Además, Álvarez había pedido la inhabilitación del provisor como juez del caso, también porque Navarijo era compadre de dos de los sastres.

Mientras las demandas y contrademandas proseguían, ocurrió un evento que exacerbó las relaciones entre las dos hermandades aún más. La controversia en torno a la elección del premiserio también tuvo que ver con la cuestión más delicada acerca de si se debía permitir al premiserio sentarse en la silla de honor en la sala de juntas. El 4 de julio de 1728 los sastres deliberadamente no colocaron la silla en la sala, lo que provocó la molestia del abad de San Pedro y un malestar general en la junta. El testimonio presentado por Trinidad afirmó que Roxas y los sastres, aparte de intentar sacar provecho material de los bienes de la archicofradía, también promovían activamente una ruptura en el interior de Trinidad. Además, acusaron a los sastres de buscar la exclusión de Diego Fernández Cortés y Pedro Álvarez, sus contrincantes más directos, de las filas de los caballeros cofrades de la mesa de Trinidad.

Como resultado del perjurio de los sastres, que negaron la autoridad de Álvarez, el abogado eclesiástico, el doctor Joseph Flores, declaró el 13 de abril de 1729 que no aceptaría más argumentos legales por parte de los tres representantes de

Trinidad, Álvarez, Fernández Cortés y Juan Francisco de Córdoba. Es más, pidió que se excomulgara a Álvarez como medida disuasoria para que en el futuro no sucedieran casos similares. Como juez suplente, Umpierres hizo cumplir la orden inmediatamente y publicó avisos en cuatro iglesias distintas de la ciudad a este efecto. Álvarez acudió una vez más a la audiencia para que se pronunciara sobre la legalidad de la sentencia de Umpierres. La audiencia se pronunció a favor del representante de Trinidad y tuvo que enviar dos notificaciones a Umpierres junto con la amenaza de una multa de 1 000 pesos antes de que finalmente se levantara la excomunión.

Más decidido que nunca, Umpierres continuó hostigando a Álvarez; sin embargo, en esta ocasión, recurrió a medidas más drásticas y violentas. El 1º de junio de 1729 unos notarios fueron enviados por el juez eclesiástico a la casa de Pedro Álvarez con el pretexto de pedirle las diligencias legales acerca de la cuestión del premiserio. Álvarez respondió que no podía cumplir ya que la audiencia las había pedido antes. Juan Pintado, un notario real que había estado presente durante la visita, confirmó la respuesta de Álvarez, pero al día siguiente el notario volvió acompañado por un alguacil real y otro eclesiástico para tomar preso a Álvarez. No se le informó la razón ni se mostró la orden real autorizando la privación de su libertad, y se le dejó con el alguacil eclesiástico para ser llevado a la cárcel arzobispal. En el camino, el alguacil Joseph de Súñiga le confesó a Álvarez que Pintado había falsificado la orden real. A pesar de los reclamos de Álvarez, se le encarceló durante una semana antes de ser interrogado.

Fue acusado de haber escrito un documento en el que

desafiaba la autoridad del deán y del cabildo eclesiástico, y en donde afirmaba que no podía ser encarcelado porque era un hidalgo y hombre de propiedad. Le exigieron que admitiera ser autor del escrito. Al percatarse de la trampa, Álvarez se negó a responder y de nuevo objetó la aceptabilidad como jueces tanto del provisor como de los canónigos, por ser partes involucradas en el caso. Sugirió que el notario fuera a la audiencia en donde estaban reunidas todas las diligencias relativas al caso. Si Álvarez hubiera respondido en cualquier sentido a las acusaciones, habría sido equivalente a una aceptación tácita de la autoridad de Umpierres en el caso, situación a la que Álvarez se había opuesto a lo largo del tiempo.

Cuando Umpierres comprendió que su estrategia había fallado, renovó su asalto implacable contra Álvarez. Por el momento, la controversia se centró en una lucha de voluntades y cuestiones de honor entre los dos hombres, resueltos a ganar precedencia por encima del otro. Álvarez, entonces, fue víctima de más abusos cuando Umpierres pidió que sujetaran sus grilletes para impedir movimiento alguno; sin embargo, Álvarez permaneció impasible y sin responder a los cargos. Por lo tanto, el juez acudió una vez más al engaño al enviar un sacerdote a la casa de Álvarez para pedir su certificado de comunión. A sabiendas de que no estaba, se le dejó el requerimiento para que lo presentara en la catedral al día siguiente bajo pena de excomunión. Para evitar la sanción mañosa, Álvarez se apoyó en su red de cofrades de Trinidad y pudo presentar el certificado en tiempo y forma.

Las autoridades eclesiásticas también usaron tácticas de intimidación contra el abogado defensor de Álvarez, el doctor

Salvador Becerra. El abogado eclesiástico Joseph Flores tenía la intención de inhabilitar a Becerra para asumir curatos o prebendas; sin embargo, debido a su prestigio, Flores no pudo llevar a cabo sus designios. Los otros dos abogados, el doctor Joseph de Ordoñez y Pedro de Obando y Ledesma, también recibieron amenazas de represalias si continuaban la defensa de Álvarez.

Durante todo este tiempo, la audiencia se pronunció sobre la legalidad del encarcelamiento de Álvarez mientras enviaba el expediente al cabildo eclesiástico. Indignado, Álvarez reclamó desesperado que al entregar el expediente la audiencia lo había dejado totalmente desprotegido en manos de sus enemigos, quienes, como se sabía, tenían un interés especial en el caso. La audiencia había tomado la resolución con sólo tres oidores presentes y únicamente con los resúmenes del caso a la vista, por lo que debieron declarar los procedimientos incompletos y resguardarlos hasta que se integrara bien el expediente. Seguramente la audiencia se exasperó con el caso, que se había alargado demasiado tiempo, y habría preferido lavarse las manos y entregar el asunto al arzobispado. También es posible que los aliados de los sastres en la audiencia presionaran para que se entregara el caso a la jurisdicción eclesiástica. Cuando se le cuestionó, la audiencia sencillamente respondió que Álvarez estaba en prisión por su propia culpa al no aceptar la autoría del escrito.

A estas alturas, el abogado defensor de Trinidad, Pedro de Obando y Ledesma, declaró que él había sido el autor verdadero del escrito, y si la autoría era el único cargo contra Álvarez, entonces se debía dejarlo en libertad. Al mismo tiempo, denunció la inaceptabilidad de que todos los jueces

eclesiásticos y autoridades, Flores, Umpierres y Navarijo, fueran miembros en activo de la Congregación de San Pedro. Más aún, los acusó de llevar a cabo una campaña de venganza personal contra Álvarez y obstaculizar todo intento por anular el contrato con Trinidad. Obando y Ledesma lamentó que se hubiera puesto a Álvarez en la misma cárcel con indios y mulatos y que se le colocaran grilletes en perjuicio de su honor y dignidad. Al enterarse, la audiencia cedió y pidió la excarcelación de Álvarez, al fin ya habían entregado las diligencias, y como ya no existían cargos en su contra, Umpierres se vio obligado a acceder.

Seis meses después de su encarcelamiento e inmediatamente después de su liberación, el 28 de noviembre de 1729, Álvarez fue excomulgado una vez más. El provisor persistió en la guerra de nervios en contra del tesorero de Trinidad. Diez días después, exhausto, Álvarez acudió con el provisor Navarijo para exigir una explicación. Se le informó que se debía a la misma sentencia anterior, ya que Álvarez no había producido evidencia para que se le levantara la excomunión. Una vez más, Álvarez acudió a la audiencia y de nuevo buscó la suspensión de la excomunión en varias ocasiones; sin embargo, la audiencia se resistió a emitir más resoluciones, sobre todo porque había tenido demasiadas desavenencias con el cabildo eclesiástico acerca del caso y ya se habían entregado las diligencias a la jurisdicción eclesiástica.

Al año siguiente, Álvarez renovó su campaña para que se le levantara la excomunión y finalmente lo consiguió el 9 de marzo de 1730. Navarijo, Flores y Umpierres asintieron ante una apelación inminente al legado papal en Puebla. Aunque

la agresión contra Álvarez pareció ceder, la archicofradía prosiguió con su apelación al Consejo de Indias para que se resolviera el caso definitivamente. Las peticiones que se enviaron a España hacia finales de marzo de 1730 se basaban en la defensa de su condición como cuerpo de la monarquía. Como garante de los privilegios otorgados a la archicofradía, Trinidad declaró que era deber del rey y de sus ministros defender las constituciones de Trinidad. Por una parte proclamó sus privilegios y por otra le exigió a la Corona que los defendiera como *cuerpo* de la monarquía y como patrona de la Iglesia en América. Este argumento se utilizó una y otra vez por muchas otras cofradías que se entendían como parte integral del sistema político de la monarquía.

La cofradía actuó como mediadora a nombre de sus cofrades, cuyos intereses colectivos representaba y, por lo tanto, estaba obligada a proteger sus derechos y privilegios confirmados por la misma Corona. Trinidad proclamó que al defender los intereses de uno de los cuerpos de la monarquía, la Corona, a su vez, defendía sus propios derechos, ya que era precisamente la articulación exitosa de los diversos cuerpos sociales lo que lograba el funcionamiento ideal de la monarquía entera y el mantenimiento de orden entre los fieles. Se acudía al rey y a su Consejo con base en la defensa de sus privilegios y derechos, ya que la archicofradía había sido víctima de múltiples y repetidos actos de agresión por parte de una cofradía hermana, así como de los cofrades prominentes de la jerarquía eclesiástica, que se habían valido de su pertenencia a la Congregación de San Pedro.

Trinidad acusó a Castorena, como representante de San Pedro, de ser el instigador principal de todo el antagonismo

contra Trinidad. Castorena contaba con el apoyo de figuras prominentes de la alta jerarquía eclesiástica, que al mismo tiempo eran cofrades de San Pedro, por lo que coincidieron los intereses de la congregación y del cabildo eclesiástico. En este contexto, toda la controversia se debe analizar, además, bajo la óptica de una organización de fieles laicos en defensa de sus derechos frente a la intromisión eclesiástica. Sin embargo, también es verdad que la unión entre los dos cuerpos nunca fue tan fuerte y que tanto la Congregación de San Pedro como la Archicofradía de la Santísima Trinidad sufrieron rupturas interiores respectivas que las partieron en agrupaciones y estratos sociales diversos. Para Trinidad, la razón detrás del conflicto de intereses entre las dos hermandades y de la persistencia de Navarijo en su política de acoso era su deseo de prevenir que los laicos tuvieran tanta injerencia en los asuntos de las iglesias. Trinidad denunció que Navarijo buscaba una alianza con los sastres de la archicofradía precisamente para dividir al grupo dirigente y asumir su gobierno. Por su parte, San Pedro tenía interés en aumentar sus bienes y poderío material mientras tomaba el control de la iglesia y todas sus devociones.

Los ataques contra Trinidad y su representante legal se maquinaron también con la intención de impedirle a la archicofradía poner en evidencia y expulsar a Roxas y a sus partidarios y obligarlos a pagar lo que presuntamente habían robado. Las peticiones al Consejo de Indias, por consiguiente, fueron súplicas desesperadas para la expulsión de los sastres de Trinidad. La reclamación hizo notar la compaginación de intereses entre los caballeros trinitarios que se consolidaron frente a la adversidad en un grupo social identificado en el

interior de la archicofradía y la mesa directiva. En esencia, los nobles de Trinidad también estaban haciendo maniobras para asumir la autoridad completa en un gobierno que compartían con el gremio de los sastres. En su escrito, Trinidad sugirió que los hidalgos, los caballeros y los almaceneros de la ciudad deberían ser admitidos como cofrades en lugar de los sastres y que se justificaba su expulsión, ya que habían traicionado a la archicofradía actuando en contra de sus intereses. Los sastres habían roto la unidad fraternal así como la confianza y habían amenazado la armonía del cuerpo con su deslealtad. Si la facción de Roxas hubiera tenido éxito, dijeron, seguramente habría entregado los derechos de Trinidad junto con su iglesia de la Santísima y todos sus fondos y propiedades a la Congregación de San Pedro, puesto que el provisor y todos los jueces eclesiásticos eran miembros de la congregación y aliados de los sastres que buscaron deshacerse de la banca de los caballeros. Los sastres habían burlado y desacatado las constituciones, se dijo, porque eran sastres de poca estima y vulgares, por lo que se pedía una sanción severa.

Estos conflictos ilustran cómo los conceptos de preeminencia y los privilegios fueron elementos en torno a los cuales se ejerció el poder; es decir, se hizo política. Por lo mismo y desde el punto de vista de estas comunidades como cuerpos sociales y de fieles que articulaban a la sociedad, la violación de la confianza y de la unidad se entendió como una infracción grave y acción subversiva del orden establecido.

La indignación de Trinidad y su argumento principal para que se castigara a San Pedro y a los sastres fue precisamente que se traicionó la confianza, base de la reciprocidad y la caridad que regía a las cofradías. La Congregación de San

Pedro, fulminó Trinidad, fue engañosa, ya que nunca actuó según los principios de la fraternidad. El concepto de la hermandad fue, al mismo tiempo, una concepción relativa que dependía del punto de vista con el que se miraba. En este caso, Trinidad lo entendió como el sometimiento a sus prerrogativas y autoridad por haber sido la cofradía anfitriona desde su alianza con San Pedro. Este sentir quedó explícito en las misivas al consejo en las que Trinidad proporcionó algunos ejemplos del gusto de la congregación por los privilegios. Por ejemplo, aunque San Pedro sólo tenía autorización para referirse a su cabeza como abad, los cofrades se habían tomado la libertad de llamarlo "reverendísimo abad". Además, Trinidad aseguró que la ambición de San Pedro no tenía límites como se podía ver por los títulos que ostentaba, como "la sagrada, eclesiástica y apostólica congregación y colegio", a pesar de que contaba con muchos congregantes que no eran miembros del clero. Más aún, no habían sometido sus libros de cuentas para su revisión seguramente para ocultar la malversación de fondos, y se habían opuesto a la intervención de la Corona para que sus maniobras ilegales no fueran descubiertas. Las formas eran fondo; los que parecieran como detalles quisquillosos realmente moldearon públicamente las estructuras del poder, por lo que mantener las formas y no sobrepasarse fue básico a un sistema de privilegios plurales.

Como en el caso de los sastres, Trinidad pidió al Consejo que mandara a la congregación devolver lo que presuntamente había robado, pero lo más importante y urgente era que mandara que renunciara a sus pretensiones de ocupar la iglesia de la Santísima y que se multara a todas

las autoridades eclesiásticas como sanción por no acatar las sentencias de la audiencia y por contravenir el patronato regio. La petición al Consejo tuvo la intención de reivindicar los derechos y privilegios de Trinidad, recibidos por medio de las prerrogativas reales, y de reclamar su devoción a la Santísima Trinidad, un artículo de fe fundamental, como propia. La archicofradía lanzó un ataque virulento contra San Pedro y los sastres, llegando al extremo de acusarlos de tener poco amor a la Trinidad, ya que instigaron para que se perdiera su iglesia y se quitara su imagen poniendo en peligro las indulgencias ganadas por los fieles, y por lo tanto su salvación, mediante la advocación de la archicofradía.

Al apelar al Consejo de Indias, Trinidad también intentó manipular el veredicto final. Como un incentivo para que el Consejo fallara en su favor, la archicofradía ofreció donar 10 000 pesos de sus fondos como ayuda para las guerras contra los infieles. El señuelo resultó ser insuficiente. Cuando el Consejo emitió su fallo, menos de un año y medio después, en agosto de 1731, su decisión fue más bien administrativa, lo que dejó la controversia sin resolver. Como no contó con las demandas certificadas de ambas partes, el Consejo sugirió que todas las partes involucradas presentaran sus respectivos argumentos ante un oidor de la audiencia. Posteriormente, se debían enviar de nuevo los resúmenes certificados para que se emitiera un fallo. El problema que presentaba el caso evidentemente era demasiado complejo y tocaba diversos intereses creados para que tuviera una resolución rápida y sencilla. Debido a la indefinición, la discordia se convirtió en una característica de ambas hermandades, que tuvieron una larga vida hasta el siglo XIX.[27]

Las cofradías proporcionaron un contexto cohesivo para que los diversos grupos sociales se identificaran e interactuaran; siempre estuvieron atentas para defender su jurisdicción e intereses particulares, sobre todo cuando individuos prominentes formaban el núcleo principal de su membresía. La Archicofradía del Rosario funcionó bajo el amparo, más no la jurisdicción, de la orden dominica, aunque recibía donaciones importantes para la promoción de su culto de los adinerados de la ciudad. Por otro lado, San Pedro, una institución clerical que representó el interés de la jerarquía eclesiástica, buscó tomar el poder de una archicofradía y su iglesia compuesta principalmente por laicos. La queja de Rosario estuvo basada en la defensa de sus privilegios y exenciones frente a la violación de sus derechos por los prelados diocesanos que querían someterla a su jurisdicción. Por su parte, Trinidad también defendió sus prerrogativas concedidas por bulas papales, y apeló a la Corona como garante de sus privilegios, lo que la llevó a un enfrentamiento encarnizado con la Congregación de San Pedro, su hermandad asociada, así como con las autoridades eclesiásticas del arzobispado.[28]

Quizás el rasgo más llamativo de toda esta controversia fue la agresión desplegada por la jerarquía eclesiástica del arzobispado de México. Los prelados no dudaron en impulsar sus demandas al máximo ni en utilizar todos los medios judiciales y extrajudiciales a su alcance para acabar con sus adversarios. Tanto a la audiencia como al Consejo de Indias y al mismo rey les tembló la mano a la hora de condenar sus acciones, a pesar de que la querella pasó por la cuestión delicada de las prerrogativas del rey frente a la jurisdicción de

la Iglesia. Sin embargo y después de todo se hizo una segunda reconstrucción del templo de la Santísima en 1777 que se bendijo en 1782.[29] Finalmente, la edificación cimentó en piedra la asociación entre estas dos hermandades incómodas que, a pesar de todo, no quisieron arriesgar ni a tan importante cofradía, ni a la devoción, ni al hospital de eclesiásticos ni mucho menos a las muchas cofradías agregadas, por lo que continuó el vínculo fraternal hasta el siglo XIX. La iglesia, que aún permanece, exhibe sobre su portada un relieve de la Santísima Trinidad, imagen que también adorna el altar mayor. En este sentido, quedó manifiesto que la advocación principal del templo era la Santísima Trinidad; sin embargo, el escudo pontificio (propio de la Congregación de San Pedro) se encuentra sobre la puerta y la torre, la corona y la tiara papal en una ubicación visiblemente prominente en una suerte de "obedezco y no cumplo": una negociación pactada entre dos cuerpos que reconocen los derechos de cada uno pero que se mantienen bajo sus propios estatutos y privilegios.[30] En el último análisis, la iglesia quedó como un testimonio plástico de la igualdad y rivalidad entre las dos hermandades irremediablemente vinculadas para la eternidad. El pleito tan prolongado que se suscitó a principios del siglo XVIII proporciona un ejemplo detallado para entender el contexto complejo y paradójico con el que se encontraron los reformadores, más adelante en el siglo, al emprender la embestida en contra de los privilegios y los poderes que ejercieron cuerpos como las cofradías.

VII. La embestida a las cofradías: la evanescencia

… y así como todos los fieles deben respetar la autoridad espiritual en cuanto mira a sus funciones; justo es que en sus negocios temporales se respete la de los reyes y de sus magistrados; porque cada una en su línea es independiente. lo demás será confusión y desorden. […] la utilidad pública en este caso ha movido a todos los príncipes soberanos de Europa a hacer uso de su autoridad […] el bien de la nación es el blanco de nuestros discursos y al cual deben ceder todas las reglas.[1]

REFORMISMO Y REGALISMO

El reformismo a partir del reinado de Carlos III (1759-1788) fue un proceso multifacético y complejo que se desarrolló a lo largo de las décadas y que afectó a toda la monarquía católica. Como ya se vio, los críticos dieciochescos de la Iglesia no vieron en las expresiones públicas masivas de devoción una afirmación de fe sino, por el contrario, puestas en escena irracionales que apelaban únicamente a las pasiones y reforzaban un sentido comunitario, tanto local como sectario, que eludía la jurisdicción real. Durante siglos estos comportamientos y formas de devoción habían constituido la unión de las comunidades que estuvieron permeadas por lo transcendente, pero las expresiones comunales y especialmente las manifestaciones callejeras y visuales se comenzaron a ver con aversión, por percibirse como escenas irracionales muy distantes de la fe verdadera y mucho más lejanas de la razón. Se construía un nuevo ideal del fiel: devoto, recatado y moderado.[2]

La puesta en práctica de la autoridad regia, en el siglo XVIII, fue uno de los ejes rectores de la política borbónica en general y de su política eclesiástica en particular. En el caso de España, el regalismo no fue una innovación del siglo XVIII, ya

que tiene sus orígenes en las políticas de los siglos XVI y XVII, así como en la tradición jurídica española. Recordemos que el concepto se desprende de las regalías o derechos que los monarcas españoles disfrutaban en el ámbito eclesiástico y que la Corona interpretó como concesiones papales a cambio de la empresa evangelizadora en América. Sin embargo, no se debe confundir la regalía con el patronato, ya que en el caso de este último la autoridad de la Corona procedía y era concedida por el papa, mientras que la regalía era un derecho mayestático inherente a la soberanía del rey. No obstante, los derechos patronales y de regalía estuvieron tan sobrepuestos que era muy difícil detectar hasta qué punto la acción del rey era una usurpación de las prerrogativas eclesiásticas.[3] Esta problemática se tornó más confusa con los intentos de fortalecer el poder del monarca, y presentaría graves problemas y desencuentros para el reformismo y, posteriormente, para la nación mexicana. Lo cierto es que el rey, apoyado por sus ministros, intentó asumir regalías o poderes reales en materia eclesiástica imponiéndose como la fuente única de legitimidad y derecho. Esta acción se dirigiría también a todos los cuerpos con ordenamientos jurídicos que ahora se entendían no como instituciones que sostenían a una monarquía universal sino, por el contario, como grupos privilegiados que obstaculizaban el gobierno y competían con la soberanía del monarca.

El Concordato de 1753 benefició el proceso de consolidación de la esfera real sobre la Iglesia española, ya que le concedió al rey el derecho en España de la presentación de obispos y canónigos y otras prebendas, derechos que ya poseía en los territorios de Granada, Canarias y América en

donde, como vicario del papa, era el responsable de todos los asuntos eclesiásticos no dogmáticos. Es más, para salvaguardar y fortalecer las prerrogativas reales, en 1762 la Corona decretó el pase regio (*regium exequatur*), que prohibía dar curso a cualquier documento pontificio antes de que el monarca concediera su licencia.[4] En su *Tratado de regalía de amortización* (1765), Campomanes expuso, también en términos históricos, que las monarquías medievales en Europa habían dictado leyes para limitar la adquisición de propiedades por parte de la Iglesia, pero que no se habían cumplido, ya que la Iglesia había seguido acumulando riquezas hasta convertirse en la culpable del empobrecimiento del reino, especialmente por tener sus propiedades inactivas de manos muertas. Por eso, reiteró, la monarquía tenía la autoridad de disciplinar y limitar el número de sacerdotes y especialmente el monto de la riqueza eclesiástica. Por otra parte, en su *Juicio Imparcial* (1769), Campomanes demeritó la autoridad del papa al argumentar que no poseía ningún derecho jurisdiccional inherente, ya que sólo tenía potestad en asuntos exclusivamente espirituales. Recalcó que el derecho divino de los reyes a gobernar abarcaba su autoridad sobre todos los aspectos de la vida eclesiástica excepto los asuntos doctrinales y espirituales.[5] Los ministros regios defendieron el poder del monarca tanto porque percibieron la existencia de abusos en la Iglesia que, según ellos, se debían corregir, como porque la Iglesia representaba el límite más importante para la jurisdicción real.[6]

Los reformistas respaldaron una religión menos desenfrenada y heterodoxa. En un sentido más social,

buscaron igualmente vigilar la aglomeración de fieles durante los actos religiosos multitudinarios que desafiaban el control tanto de las autoridades reales como de las eclesiásticas. Desde un punto de vista moral, los reformistas profesaron que la sujeción a los excesos de las pasiones, tan presentes en las manifestaciones religiosas, equivalía a una falta de libertad,[7] punto de vista contrario a la forma tradicional de los fieles de procurar la libertad por medio de la salvación. Por estas razones, los reformadores añoraban la restauración del espíritu de la primitiva Iglesia cuando los obispos en el ámbito local disfrutaban de amplias facultades disciplinarias que más tarde perdieron ante la creciente autoridad universal del papa en Roma, que rivalizaba con la de la Corona española.[8]

Como el programa eclesiástico de Carlos III consistió fundamentalmente en una defensa de la potestad real frente a los poderes y privilegios tradicionales, no se planteó una reforma tajante sino una transformación sutil en el interior del marco tradicional. En pocas palabras, la reforma reforzó la estructura diocesana, con el monarca al frente, a la vez que arremetió especialmente contra el clero regular y los cuerpos de fieles con sus privilegios, propiedades y jurisdicción propia.

La autoridad del obispo y el IV concilio provincial mexicano

Para ordenar y disciplinar a la Iglesia se debía reforzar el sistema diocesano. Tradicionalmente el obispo, con base en su autoridad, era la potestad que regulaba el gobierno y las prácticas del cristianismo católico en su diócesis. Ante todo se pretendió restituir las facultades disciplinarias que habían tenido los prelados en los albores de la Iglesia. Por esta razón

algunos grupos de prelados promovieron el espíritu renovador dentro de la Iglesia y colaboraron con la Corona para reformarla.

A partir de 1766, Francisco Antonio de Lorenzana (1722-1804), futuro arzobispo primado de Toledo, ocupó el puesto de arzobispo de México para encargarse de la expulsión de los jesuitas, pero también para echar a andar la reforma eclesiástica que, recordemos, incluía puntos tan sensibles como la reforma de los conventos de monjas y del clero, la secularización de las parroquias aún en manos del clero regular, la reestructuración del territorio eclesiástico y el control de las prácticas devocionales de los fieles. El flamante arzobispo basó su mandato en la bula de Clemente XIII (1769-1774), que ordenó a los obispos cuidar "de que sus pastos sean saludables y se gobierne con sanas doctrinas".[9] Lorenzana enfatizó especialmente las obligaciones del obispo, quien, dijo, ocupaba un puesto esencial en el buen régimen de la diócesis por ser un superintendente de las operaciones del provisor, sus curiales y todos sus ministros. Los obispos debían ser ante todo, según Lorenzana, de intachable conducta por estar a la vista de todos como si estuvieran de pie sobre un monte y porque tenían obligaciones más allá de lo administrativo, ya que poseían un magisterio sagrado de verdades católicas y morales que los convertía en guías para evitar que los fieles discurrieran libremente y así, "los súbditos deben obedecer a la voz de su pastor y leer con atención sus cartas pastorales".[10] La autoridad del obispo se debía restablecer y los fieles debían someterse a su potestad. Al mismo tiempo, Lorenzana fue un exponente de la actitud reformista hacia las manifestaciones religiosas de los fieles y

un convencido de que se tenía que vigilar que la transición hacia una nueva Iglesia renovada se llevara a cabo según las normas oficiales más rígidas y uniformes. Quedó de manifiesto que el reformismo oficial promovía un cambio, pero estrictamente dentro de los límites de la ortodoxia. Habría contradicciones entre las dos visiones de entender la fe y sus prácticas.

Esta visión más austera y, algunos dirían, racional, se aprecia en las opiniones del arzobispo en torno al uso de las campanas en la Ciudad de México, que contrastan tajantemente con la descripción de Sariñana exactamente un siglo atrás. Las dos visiones en torno a las campanas, sus sonidos y sus funciones quedan como un ejemplo elocuente de cómo estaban cambiando las concepciones del mundo en el interior del cristianismo católico hispano. Lorenzana consideró que, a pesar de todos sus usos y beneficios, era urgente regular el toque de las campanas para evitar que repicaran arbitrariamente, "a voluntad de los muchachos que hacen diversión o de otras personas inconsideradas; además de que causan mucho fastidio a los vecinos en el exceso".[11] Lejos de emitir sonidos musicales, llamar a la devoción y ordenar las horas del día, las campanas se convirtieron en talismanes sospechosos y en fuente de molestia y de desorden por sonar a todas horas interrumpiendo el recato y provocando confusión y ruido. En lugar de las prácticas comunitarias tradicionales más espontáneas, ahora debía imperar la norma y el orden que inspirarían, decían, una devoción verdadera y, desde luego, obediencia a la regencia del pastor.[12]

En este mismo sentido, el arzobispo Francisco Xavier

Venegas de Lizana y Beaumont (1749-1815) escribió una larga y enérgica carta pastoral, en 1807, a todos sus diocesanos para expresar su continua preocupación por el incumplimiento de los preceptos de la religión. Recordó a todos sus fieles la santidad de la religión y su obligación de conseguir la felicidad; es decir, el bien común, como único medio para lograr la salvación que, a su vez, se obtenía cumpliendo con lo que "la sagrada religión manda".[13] La doble cuestión de la autoridad del obispo y el control de las prácticas religiosas de los fieles ocuparon las energías de los obispos de las postrimerías de la Nueva España. La carta de Lizana reivindicó la cuaresma como el momento ideal para practicar la virtud y hacer penitencia por ser el tiempo de la salvación que se obtenía por medio de los sacerdotes y no por medio de los fieles y sus cofradías. El arzobispo, como sus antecesores, privilegió las virtudes del clero, su papel central en la salvación y como modelo de Cristo para los fieles.[14] A pesar de todo, las costumbres devocionales centenarias prevalecieron.

La obediencia fundamentó gran parte del pensamiento episcopal y real, y la pluma del arzobispo la alabó como alimento del espíritu, fomento de la devoción y escalón hacia la salvación eterna. Las manifestaciones religiosas desmedidas y sin la guía del clero eran, en cambio, fuentes de pecado. Los obispos promovieron la vida santa y la obediencia al pastor como comportamientos ideales; las comunidades fraternas de fieles ya dejarían de ser una de las vías hacia la salvación y fuentes de sinergias con Dios y la comunidad de los santos.[15]

Dos de los obispos más emblemáticos del reformismo fueron el obispo de Puebla, Francisco Fabián y Fuero (1765-

1773), y el arzobispo de México, Lorenzana, ambos regalistas y antijesuitas. Los dos implementaron la iniciativa de Carlos III al convocar al IV Concilio Provincial Mexicano (*Tomo Regio*) en 1771, con la intención de establecer directrices para poner en práctica la reforma eclesiástica en la Nueva España, condenar a los jesuitas y afirmar los derechos de la Corona; asimismo tuvo el objetivo de promover una fe recatada e interior. El patronato garantizaría que el obispo quedara bajo la jurisdicción del rey y los curas como soberanos de sus parroquias, bajo el mando del obispo.[16] Por eso apoyaron los obispos el concilio, impulsado desde la Corona, por real cédula de 21 de agosto de 1769.

Los intereses de los prelados y de la Corona empataron con la idea de establecer una Iglesia nacional sin la intervención papal; por una parte, los obispos aumentarían su autoridad local y por otra, la Corona, como patrona de la Iglesia, afianzaría su jurisdicción sobre una estructura diocesana. La paz social se garantizaría de manera más vertical gracias a la autoridad del rey por medio del dominio de sus obispos, y un concilio sería la forma óptima para discutir y solucionar los males de la Iglesia.[17]

Por desgracia, aunque el proyecto tuvo el apoyo episcopal, pronto se vio que el concilio detentaba un marcado sesgo regalista y que el rey tenía la intención de ensanchar su jurisdicción hacia la esfera eclesiástica. El resultado fue que el plan de ruta del reformismo cayó víctima del desacuerdo, ya que el rey no aprobó las conclusiones del concilio por no llenar sus expectativas regalistas y el papa tampoco, por ser el documento resultante demasiado regalista.[18] La característica más importante del IV Concilio, entonces, fue que nunca

tuvo vigencia legal, aunque sí trazó las líneas más importantes del reformismo y dejó tendidos algunos senderos a seguir en el futuro. Pero también se puede decir que al no resolver cuestiones importantes y al ensanchar las brechas entre la Corona, los obispos y Roma, abonó varios problemas irresueltos que continuarían en la época nacional.

La secularización de las doctrinas

La secularización de las doctrinas de los regulares fue una de las piedras angulares del reformismo, aunque tampoco fue un hecho singular del siglo XVIII sino una etapa más, quizá corregida y aumentada, de un proceso que comenzó desde la llegada del clero secular a la Nueva España, en el siglo XVI, que lo enfrentó con el clero regular en torno a la dirección de la fe y el control del territorio eclesiástico. El 24 de marzo de 1567, con base en las leyes expedidas por el papa Pío V (1504-1572) y a instancias del rey Felipe II, se autorizó al clero regular fundar parroquias que por derecho, en circunstancias normales, era tarea del clero secular. El primer proceso de secularización en el siglo XVI tuvo mucho que ver con la jurisdicción parroquial, ya que el clero secular llegó a ocupar las parroquias que los frailes habían administrado hasta entonces. Había llegado el momento de remplazar a los curas regulares, pioneros de la evangelización, con clérigos. La problemática jurisdiccional entre regulares y seculares permanecería a lo largo de los años con la convivencia de la doctrina y la parroquia, aunque no siempre en los mejores términos.

En el siglo XVIII se retomó con más fuerza el proceso de secularización de las doctrinas, por lo tanto, la cédula de febrero de 1753 extendió el proceso de secularización a todas

las diócesis en España y América. Los regulares se defendieron, como lo habían hecho en el pasado, utilizando la tradición como argumento legitimador para fundamentar sus privilegios, al afirmar que las parroquias de los regulares tenían "dos siglos con derecho" porque las provincias se fundaron por mandato del papa y del rey. Se denunció que el despojo de los curatos equivalía a un acto arbitrario del rey y los obispos.[19]

Los regulares, por medio de representaciones, siguieron una línea crítica y la defensa de sus derechos frente al punto de vista de los virreyes, que acusaban los presuntos excesos y "disonantes costumbres de algunos religiosos", para fundamentar su control y aconsejar al monarca refrendar la bula por su "potestad y regalía".[20] A pesar de todo, después de efectuar su visita general del arzobispado, Lorenzana concluyó que las órdenes religiosas habían abandonado sus votos de pobreza, castidad y obediencia, y que las doctrinas se debían secularizar. Ya se vio cómo el proceso secularizador abarcaría también a las cofradías por medio de una política de extinción y agregación que, además, tuvo como propósito debilitar a los conventos de monjas y religiosos en beneficio de las parroquias.

La parroquia y su territorio

Los obispos reformistas se interesaron por buscar su antigua autoridad presunta en conjunto con la recuperación de su jurisdicción sobre un territorio parroquial bien organizado y administrado por el clero secular. Para lograr esta meta se tenía que limitar y vigilar a los cuerpos privilegiados en el interior de la Iglesia, como los conventos de monjas, las órdenes religiosas y las cofradías, tanto de

indios como de españoles, que escapaban su control directo.[21] Si la secularización intentó fortalecer al clero secular y hacer que los regulares regresaran a sus conventos, el segundo paso debía ser la apropiación y la división manejable de las jurisdicciones territoriales, es decir, las parroquias.

Lorenzana tenía como objetivo transformar la geografía eclesiástica de su arzobispado, incluida la Ciudad de México, sede de la catedral metropolitana. Con la reorganización de las parroquias se pretendía que los fieles permanecieran en su propia parroquia para todo acto litúrgico y ceremonial. Con este propósito se siguió una política en dos niveles: la creación de nuevas parroquias en zonas con poca población y la división del territorio entre más parroquias. En la Ciudad de México, por ejemplo, se dividió el territorio en 14 parroquias, cada una con jurisdicción propia, y se incrementó el número de parroquias en el arzobispado de 198 a 241.[22]

La multiplicación de las parroquias debía desembocar en territorios manejables desde el punto de vista administrativo tanto fiscal como espiritualmente. Mientras el clero secular parece haber apoyado la secularización de los curatos, en la Ciudad de México muchos curas se opusieron al proyecto real-episcopal, porque al dividir las parroquias o al crear nuevas, las parroquias disminuirían su tamaño, feligresía e ingresos en detrimento del cura y su grey. La nueva territorialización de las unidades eclesiásticas se pensó más bien para fortalecer al gobierno eclesiástico y no tanto para beneficiar a las parroquias ni mucho menos al bajo clero.[23]

En el caso de los pueblos y parcialidades de indios, dice Gruzinski, la reorganización del territorio parroquial junto con la secularización de las doctrinas tuvo una repercusión

devastadora. Más que un reordenamiento administrativo, fue un intento de reubicar a las comunidades junto con su espacio sagrado para acabar con el apego a su territorio y con su relación con el clero regular, que había tenido un papel decisivo no sólo en la evangelización sino también en la asimilación de la población indígena a lo largo de los siglos.[24] Parece ser que éste fue el caso de la ciudad también, ya que como resultado de la reorganización del territorio y de la política de extinción y agregación de cofradías se quebró el vínculo de vecindad e identidad con algunos santos y se desagregó la pertenencia a las cofradías. Recordemos que, excepto en ocasiones especiales, el santo permanecía en su capilla, a la que sólo sus cofrades tenían acceso.

El concepto de disciplinar a las masas, principalmente a los indios, fue de la mano con la reorganización del territorio parroquial por tener como objetivo crear una nueva geografía devocional bajo la autoridad de las diócesis. En 1790 el arzobispo tomó medidas para acabar con los escándalos en la procesión del Corpus. Con tal motivo, el prelado distinguió entre las cofradías de castas y españoles, "que se han presentado siempre con decencia" y los gremios indios de cargadores, albañiles, remeros, carniceros, aguadores, a quienes acusó de fomentar el alboroto, la ebriedad y la confusión. Se les culpó de vestir de manera indecente y a los indios de las parcialidades de San Juan y Santiago de mezclarse con las masas de la ciudad.[25] El objetivo fue evitar el desorden causado por las concentraciones multitudinarias y, especialmente, que los indios permanecieran en el entorno de sus propios pueblos y parroquias. Estas medidas de fin de siglo contrastan con la descripción del año santo de 1753,

cuando la ciudad se convirtió en un crisol de fieles, todos juntos en la búsqueda colectiva de la salvación. A partir de la llegada del arzobispo Lorenzana se buscaría consistentemente, aunque con limitado éxito, contabilizar y fiscalizar a las cofradías para hacer uso de sus recursos y para someterlas a la autoridad del obispo.

Las cofradías bajo la lupa

En virtud de una bula emitida por el papa Inocencio XIII, el 14 de julio de 1699 se le concedió al rey de España un subsidio de un millón de ducados de plata para librar sus guerras, que provendrían de la décima parte de todos los ingresos eclesiásticos de la monarquía. En la Nueva España, el arzobispo Juan de Ortega y Montañés (1701-1708) estuvo a cargo de la recaudación. Con tal propósito, el 16 de junio de 1705 emitió un edicto para que las cofradías entregaran un reporte detallado del número de misas, aniversarios y capellanías que tenían; sus ingresos, propiedades rurales y urbanas, así como sus depósitos irregulares. Sería la primera vez que se generara información sistematizada sobre estos cuerpos, percibidos como lo que en realidad eran: centros autónomos de lealtades locales que estorbaban las políticas regalistas.[26] Se tenía entendido que las cofradías contaban con fondos propios, mismos que, se decía, derrochaban en fiestas y celebraciones frívolas en las ciudades, y que generaban comportamientos degenerados y paganos en los pueblos de indios. Aunque el informe fue escueto e incompleto, reportó 109 cofradías en la ciudad, a pesar de que muchas se reservaron el derecho de no responder el edicto episcopal.

La necesidad de la Corona de recaudar fondos para financiar sus guerras puso bajo la lupa a las cofradías cada vez

más, lo que significó para muchas, como ya se explicó más arriba, la agregación o extinción definitiva para finales del siglo. El informe que compiló el promotor fiscal, Andrés Moreno, tuvo un propósito exclusivamente fiscal, ya que las cofradías se comenzaron a percibir como comunidades que poseían o que tenían acceso a recursos materiales. También se dejó ver que las autoridades eclesiásticas no tenían muy claro cuántas cofradías existían, qué propiedades poseían, cuál era su finalidad verdadera ni cómo se administraban. Este primer informe se llevó a cabo para recabar más información acerca de estos cuerpos tan extendidos por la ciudad de los que se sabía, en realidad, muy poco, y comprueba que, en efecto, habían funcionado con sus propias constituciones a lo largo del tiempo.

Recordemos que desde el siglo XVII en la *Recopilación* se mandaba que las cofradías operaran con licencia real y la aprobación del obispo, que sus estatutos contaran con la aprobación del Consejo de Indias y que sus juntas estuvieran presididas por un oficial real nombrado por el virrey. A pesar de la normatividad, no todas cumplieron con el trámite, lo que demuestra que no tuvo una aplicación universal y que la mayoría de las cofradías funcionaron con plena autonomía y ahora en franco desacato a la ejecución de la reglamentación. Sin embargo, frente al intento de hacer imperar la ley real por encima de las normas de las comunidades, algunas accedieron, para evitar problemas. Parece ser que no hubo otro intento institucional por contabilizar las cofradías hasta algunas décadas después.

Como el reformismo hizo valer la *Recopilación* como ley universal, muchas cofradías quedaron de pronto en la

ilegalidad, lo que justificó la intervención del rey y del obispo en sus asuntos privados y el atropello de los derechos validados por sus constituciones y prácticas tradicionales. Se llegó a pedir la abolición de algunas cofradías para hacer uso de sus bienes y solventar los gastos de hospitales y recogimientos para pobres, lo que trasladaría la administración de la caridad a los oficiales reales. Como en el caso de la secularización, la reforma de las cofradías contó con el apoyo episcopal porque la mayoría de ellas funcionaba también fuera de la jurisdicción eclesiástica. En el caso de las celebraciones religiosas, los gobiernos eclesiásticos y reales las entendieron no como fiestas devotas con la participación entusiasta de los pueblos de indios sino como excusas para no trabajar en los días feriados, que eran muchos. Los reformadores también pensaron que las obras de caridad no debían estar en manos de los fieles sino que el bienestar social tenía que ser un aspecto de la vida organizado por el gobierno civil.[27] Para lograr la administración del bienestar y frenar las fiestas populares y heterodoxas de los pueblos, la Corona tenía que estar enterada de la cantidad y tipos de cofradías para, entonces, poder regularlas y prevenir los abusos y el desorden. La jerarquía novohispana colaboró con la reforma de las cofradías para poder integrar a estos cuerpos autónomos bajo la jurisdicción eclesiástica y porque las cofradías habían canalizado la participación más directa de los fieles en las actividades que tradicionalmente, opinaron, debían ser del dominio exclusivo del clero.[28] Para la monarquía y para la Iglesia, las cofradías ya no eran una garantía del bien común sino elementos divisorios y terrenos de competencia entre la jurisdicción real y la eclesiástica.

El ataque a las cofradías fue otro aspecto más de las políticas del monarca para reunir la soberanía en su persona, para lo que debía ejercer su control sobre los cuerpos locales.[29] La naturaleza dual de las cofradías de convivencia y rivalidad, junto con el peligro latente de que sus celebraciones degeneraran en violencia, justificó hacer efectiva la normatividad correspondiente a dichos cuerpos.

El cristianismo católico ilustrado español se preocupó por un retorno a la pureza del evangelio y la ortodoxia de la fe; las prácticas religiosas debían ser purgadas de las características paganas que los fieles mantenían vivas precisamente por medio de las cofradías. Por lo tanto, las autoridades se dieron a la tarea de reforzar un concepto más interior y personal de la devoción, a diferencia de una fe comunitaria, externa y espontánea. Estas actitudes, opuestas a las prácticas religiosas tradicionales de los fieles novohispanos, mostraron desconfianza ante cualquier expresión percibida como absurda o supersticiosa, como la magia o los milagros,[30] lo que denotó el miedo que se tenía frente a la posible disolución del orden social, sobre todo después del motín de Esquilache (marzo, 1766) en Madrid o las revueltas ocasionadas por la expulsión de los jesuitas en la Nueva España.

En su *Discurso sobre el fomento de la industria popular* (1774) y su *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento* (1775), Pedro Rodríguez conde de Campomanes (1723-1802), uno de los principales críticos de las manifestaciones religiosas populares, postuló que los ociosos debían ser obligados a trabajar para la expansión de España y, por otra parte, al referirse a las fiestas de las cofradías planteó que el consumo en exceso de cera, cohetes y

comida en las fiestas eran gastos superfluos que debían limitarse por medio de leyes suntuarias, para regresar a los fieles al espíritu de los Evangelios. Al sistematizar las manifestaciones religiosas se evitarían los desórdenes que provocaban las cofradías. La reforma de las cofradías era necesaria para fomentar una verdadera caridad pública en beneficio de los pobres, en lugar de que estas asociaciones distrajeran a los fieles hacia objetos distantes de la devoción verdadera. Las cofradías, entonces, no tendrían más su papel de comunidad moral y se convertirían en objetivos de control social y de devoción contenida, mientras que la caridad tendría que ser racionalizada y canalizada a los que carecieran de recursos, haciendo a un lado los principios tradicionales de reciprocidad y hermandad.[31]

Las críticas tuvieron como base la preocupación por utilizar la mano de obra para el desarrollo económico de España más el miedo a la perturbación social que pudieran causar las masas ociosas y supersticiosas. Campomanes, además, percibió las cofradías, al igual que la mayoría de los otros reformadores, como Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), como sociedades separatistas que fraccionaban el universalismo del cristianismo católico y, por lo tanto, apartadas de la esfera espiritual, así como fuentes de lealtades y religiosidad locales.[32]

En la Nueva España, una investigación del 17 de junio de 1775 por parte del contador de propios y arbitrios descubrió el estado caótico de los bienes de las hermandades, por lo que se recurrió a la acusación de que las cofradías no estaban legalmente fundadas y que despilfarraban sus fondos en gastos insustanciales que lejos de ayudar, dañaban a los fieles.

En un informe dirigido al arzobispo, el provisor de naturales dijo:

> Es cierto que los indios mayordomos hacen un pésimo uso de los bienes de las cofradías, y es al pie de la letra su administración […] una formal disipación y un rigoroso latrocinio […] y después de todo, nada he podido adelantar al pensamiento del Excelentísimo Señor Lorenzana de extinguir todas las cofradías, haciendo un cuerpo de todos sus bienes que se administrasen por un mayordomo de razón.[33]

Después de la expulsión de los jesuitas en 1767, el Consejo de Castilla tomó la ofensiva en contra de las cofradías sobre la base de que la mayoría estaba en desacato de la ley. Como consecuencia, la real cédula del 21 de julio de 1767 ordenó la extinción de todas las cofradías que no contaran con la licencia real; de inmediato, el virrey ordenó el levantamiento de otro censo con la anuencia de la Iglesia para fiscalizar a las cofradías de la Nueva España. Este reporte, compilado por los oficiales reales, debía incluir todas las cofradías existentes, el año de su fundación, si contaban con licencia y, en el caso de las cofradías de indios, las colectas que hacían, con el objetivo compartido de reforzar el territorio y la autoridad parroquial.[34]

La oposición acelerada a las cofradías, como en España, se activó a partir de la expulsión de la Compañía de Jesús. Sin embargo, en la práctica, arrancó en 1770 con la llegada del visitador general, José de Gálvez (1720-1787), el nombramiento de una serie de obispos regalistas instruidos en el espíritu de Benito Gerónimo Feijoo (1676-1764), crítico activo de las cofradías, el IV Concilio Provincial Mexicano, la influencia del anticlericalismo español y el ataque a las cofradías en la propia España.[35]

A partir de estas fechas, la primera embestida giró en torno a la cuestión de la legalidad de las cofradías, que fue una preocupación constante a través de las próximas décadas. La

mayoría de las cofradías había funcionado sin la presencia de un ministro real, lo que justificaba que tanto la Iglesia como la Corona tomaran cartas en el asunto. En el caso de las cofradías de indios, la Corona tuvo interés en que no se confundieran las cofradías con las cajas de comunidad, que se utilizaban como garantía del pago del tributo real.[36] Ejercer autoridad sobre las cofradías tuvo una razón fiscal para que la Corona pudiera mantener un control sobre estas fuentes de capitales. Los blancos principales fueron las cofradías de indios, por considerarse reductos de ritos paganos pero especialmente porque los mayordomos de las cofradías, como también los tesoreros en la mayoría de las cofradías urbanas, y no los curas, administraban sus bienes. Entonces, era imperativo que se cuidaran los fondos de las cajas de comunidad de los pueblos que se ponían en riesgo al destinarse los dineros para costear las fiestas de los santos. Como en el caso de las demás iglesias, los párrocos de los pueblos, si acaso, recibían escasos fondos de sus obispos para su propio mantenimiento y el de su iglesia; en cambio, recibían el pago de los aranceles parroquiales de los indios, y las cofradías sufragaban los costos de la liturgia diaria y el mantenimiento del templo.[37] Por este motivo, los alcaldes encontraron gran resistencia de parte de los párrocos para entregar la información requerida. Además, los curas defendieron su jurisdicción sobre el territorio parroquial al afirmar que la única administración adecuada de los bienes de comunidad debía ser la parroquia. En este caso también el cura del territorio eclesiástico local defendió sus prerrogativas frente a los requerimientos tanto de la Corona como de los prelados. La autoridad del obispo se resistió en muchos casos

desde los límites de la parroquia a nivel local. La campaña en contra de las cofradías en la Nueva España se dio desde la Corona, por medio de los obispos y los oficiales reales. Los impulsores episcopales más virulentos fueron el arzobispo de México, Lorenzana, y el obispo de Puebla, Fabián y Fuero, que externaron opiniones muy similares a las de los ministros reales en cuanto a que las cofradías deberían fomentar la virtud y no los excesos profanos.[38]

Por otra parte y sobre la base de un reporte acerca del estado de las cofradías que le entregó al virrey Bucareli el contador de la Contaduría de Propios y Arbitrios se llegó a la misma conclusión a la que habían llegado Campomanes, Feijoo y otros críticos de las cofradías: que las de indios estaban plagadas de abusos y excesos. Este censo inicial dio paso a una orden real del 18 de septiembre de 1776 que mandó que, en el futuro, todas las cofradías debían erigirse de conformidad con la ley. Se les ordenó, tanto a los curas como a los oficiales reales, por medio de los obispos y el virrey, que compilaran un censo de todas las cofradías en sus regiones en donde constara si estaban legalmente constituidas, cuántos fondos tenían y si consideraban que tuvieran alguna utilidad pública.[39]

El levantamiento del censo se topó con muchos problemas donde cada entidad se defendió desde su propia trinchera; en primer lugar, las cofradías, al igual que los pueblos, se resistieron a ser fiscalizadas por defender sus privilegios, bienes y funcionamiento independiente; los curas resistieron las presiones de los alcaldes mayores para que hicieran el levantamiento de la información, y los obispos se negaron a informar al virrey, ya que sostenían que los bienes de las

cofradías no eran materiales sino espirituales, sujetos únicamente a su jurisdicción.[40] El clero secular y los oficiales reales se disputaron el control de los bienes comunales de los pueblos de indios así como de los bienes de las cofradías urbanas, y los obispos contendieron por la jurisdicción del territorio con los nuevos intendentes. Los alcaldes reportaron, por ejemplo, que los párrocos decían no encontrar los archivos y que se negaban abiertamente a proporcionar la información requerida. Cuando llegaban a responder, los curas defendían su papel en los pueblos al afirmar que la administración de los bienes de comunidad era tan deshonesta que nunca se podrían administrar adecuadamente excepto por los curas. Desde el punto de vista del contador, no era válido el argumento de las cofradías que afirmaron que la licencia real la habían obtenido por el hecho de haber sido visitadas por el obispo y que sus constituciones tenían la aprobación real por la razón de que se habían regido por ellas a lo largo del tiempo. Bajo la nueva óptica, la costumbre como derecho ya no era vinculante.

En el segundo intento por obtener información, en 1779, sólo cuatro obispos respondieron. Cada obispo declaró de forma consistente que la tarea de recabar información era difícil debido al número excesivo de cofradías y la extensión de sus territorios respectivos. Muchos se negaron a cumplir porque dijeron que los alcaldes mayores estaban presionando al clero y que los asuntos de las cofradías no tenían que ver con las autoridades reales, ya que las actividades de las hermandades tocaban cuestiones espirituales que eran asuntos para la jurisdicción eclesiástica.[41] La campaña para reformar las cofradías pasaba por la cuestión espinosa de

quién tendría el control sobre los fondos de las hermandades, el rey o la Iglesia.[42]

Ante esta situación, la respuesta de la Corona fue contundente. En 1782 decretó que los bienes materiales no se podían convertir en espirituales sólo por pertenecer a una institución eclesiástica. El decreto erosionó el ámbito jurisdiccional de la Iglesia y al mismo tiempo reconoció a las cofradías como instituciones laicas sin relación con la estructura eclesiástica. La Corona ya no estaba dispuesta a permitir un control compartido de las instituciones que producían capital. Con la nueva política, todas las cofradías debían solicitar o confirmar su licencia real junto con una justificación por escrito y la petición debía incluir una fórmula que confirmaba la naturaleza temporal de los bienes. Aunque la regularización fue lenta y poco efectiva, en términos políticos el decreto indicó que la jurisdicción episcopal debía limitarse al ámbito de lo estrictamente espiritual. A pesar de su colaboración inicial, la divergencia entre los obispos y la Corona comenzó a mostrar fisuras irreconciliables.

En la Ciudad de México, fue en 1787 cuando el virrey pudo enviar las órdenes necesarias para que se levantara el censo de manera rápida y eficaz. Entre esta fecha y 1793 las cofradías enviaron la información a cuentagotas, lo que demuestra que las cofradías, en general, no tuvieron otra opción más que someterse a la fiscalización.[43] Al mismo tiempo, la Iglesia también pidió información a las cofradías bajo la iniciativa del provisor y vicario general, Juan Cienfuegos, quien en 1788 escribió al arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta advirtiendo la urgencia de mandar pedir un censo de

cofradías por su importancia para “Dios, el rey y el público en general”. Repitió la misma justificación de que era necesario establecer orden en las cofradías para que pudieran desarrollar sus objetivos de promover el culto apropiadamente y hacer lucir las iglesias y capillas en donde se encontraban. El 14 de noviembre de ese año, el arzobispo emitió un decreto con respecto a la reforma de las cofradías. Aunque, de entrada, el arzobispo reconoció la utilidad de las hermandades, también aceptó que muchos de estos cuerpos se encontraban en mal estado, situación que en su consideración las dejaba vulnerables al abuso por medio de la mala administración y malversación de fondos. Para poner fin a las irregularidades, comisionó a Cienfuegos para encargarse de la reforma. Se les pidió a todos los curas de las parroquias de la ciudad que generaran un informe del estado de las cofradías en su territorio jurisdiccional. El informe debía contener más información que la que pidió el virrey: el número de cofradías en su territorio, si estaban a cargo de un capellán o de un tesorero, el estado en el que se encontraban, el nombre del tesorero y su dirección particular, si la cofradía era de retribución o si solamente era devocional y, además, cualquier irregularidad que se detectara. Cienfuegos insistió en que los informes se debían entregar lo antes posible, ya que tenían como meta que las cofradías sirvieran a las parroquias.[44]

La orden circuló rápidamente entre todas las parroquias de la ciudad. Se tenía la certeza de que, al reformar las cofradías, la Iglesia tomaría la iniciativa, se fortalecería la estructura parroquial mientras que se limitaría la participación espontánea e indebida de los fieles, particularmente en la

liturgia. Asimismo, las juntas de la cofradía debían seguir procedimientos uniformes preestablecidos para que su administración fuera la misma en todas las parroquias y para que, además, las dudas en torno a los aranceles parroquiales se pudieran resolver por medio de un procedimiento universal. La cuestión acerca de los mandatarios o cobradores también se debía regular, ya que seguían las órdenes directas de sus cofradías y a menudo actuaban de modo arbitrario, debido a que sus sueldos se pagaban según lo que recaudaran de los cofrades. Se veía a los mandatarios como un mal mayúsculo ya que, en varios casos, entregaban sólo una tercera parte de lo que recaudaban. De cualquier manera, estos dineros ingresaban a las arcas de las hermandades y no de las parroquias. Cienfuegos estaba convencido de que si se llamaba la atención a estos oficiales, podría servir como ejemplo para incitar a los tesoreros a ser más cuidadosos con los fondos que administraban y así evitar la malversación y la posible desaparición de la cofradía en perjuicio de la parroquia.[45]

La información llegó a lo largo de 1788 debido a la presión ejercida por las autoridades virreinales y la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, la encuesta quedó incompleta y la calidad de las respuestas, como en otros casos, varió desde las más detalladas hasta las francamente escuetas. En el caso de las cofradías de la ciudad, y a diferencia de las cofradías rurales, la resistencia no provino tanto de los curas sino de las cofradías mismas, la mayoría de las cuales funcionaban al margen de la jurisdicción eclesiástica. En este caso, la Iglesia estuvo más que dispuesta a colaborar con los esfuerzos de los representantes de la Corona.

Los informes de 1788 revelaron que el número de cofradías, con base en las que respondieron, había aumentado a 126 distribuidas en iglesias, capillas y ermitas por toda la ciudad.[46] Pusieron en evidencia que una gran cantidad se encontraba en un estado de ruina sin cuerpo de gobierno ni cofrades; otras contaban con algunos cofrades pero no tenían propiedades ni fondos, y otras más sólo subsistían porque aún debían los costos de las patentes a los cofrades difuntos, y porque habían recortado todos sus gastos, incluyendo el financiamiento de las fiestas del santo titular, que era una de sus obligaciones principales. En algunos casos, entonces, las reformas tuvieron sentido. La condición de muchas cofradías significó que no sólo no estaban promoviendo la devoción de sus santos, sino que tampoco cumplían su contrato con los cofrades al no costear los funerales, el beneficio más importante que ofrecían y una de las razones de su popularidad. Pero más significativo fue que tampoco estaban colaborando con el mantenimiento de la iglesia en donde estaban erigidas sino que, por el contrario, en muchas ocasiones se habían convertido en una carga financiera para el cura, quien, por caridad, subvencionaba a las cofradías con sus propios fondos para que no decayeran. La intención oficial, entonces, fue extinguir las cofradías arruinadas o las que habían dejado de tener utilidad y agrupar las restantes en unos cuantos cuerpos bajo la jurisdicción de las respectivas parroquias. Con esta solución, el número excesivo de cofradías se reduciría, estarían bajo un control más estricto y centralizado, y sus fondos se podrían utilizar para el bien de la parroquia. Con el tiempo, este proyecto significaría la reforma de las cofradías pequeñas o más pobres y la

subsistencia de las más acaudaladas. El término *útil* dejó de tener un peso moral para convertirse en una categoría económica, ya que se empleó en relación con el caudal, la prominencia de los cofrades de cada hermandad y lo que podía servir para las necesidades de la Corona y no en un sentido caritativo y provechoso para el alma. Aunque las cofradías influyentes también resultaron afectadas, las más preeminentes pudieron hacer uso de sus amplias redes e influencias para resistir cualquier imposición no deseada por parte de las autoridades.

El informe de la parroquia del Sagrario de la catedral ofrece un ejemplo del grado en que la Iglesia desconocía el funcionamiento de las cofradías. El cura admitió ignorar los nombres de los mayordomos de las cofradías dentro de su territorio jurisdiccional. Estimó que debían a la parroquia aproximadamente 800 pesos por concepto de funerales y declaró que no sabía si esto se debía a la malversación de sus fondos o a otra causa. Sugirió lo que muchos otros curas mencionaron en sus informes: que la demora en los pagos a la parroquia y la malversación se podrían evitar si el provisor ordenara que las cofradías presentaran sus libros de cuentas. El cura agregó lo que ya se intuía: que todas las parroquias y las iglesias dependían de las cofradías para el mantenimiento del culto divino.[47]

Por otra parte, la relación entre el cura y las cofradías de su parroquia podía ser muy estrecha y cordial. El cura de la parroquia de San Miguel entregó un informe más completo, en el que relató una situación diferente a la del Sagrario. Declaró que la Cofradía del Santísimo Sacramento y San Miguel Arcángel se fundó con bula apostólica, licencia real y

pase regio del Consejo de Indias, y que se gobernaba con una mesa de 24 diputados, un presidente, el cura, un notario y un secretario. Sus cofrades eran prominentes, de buena reputación y caudal, que asistían a las juntas con regularidad y mantenían las festividades de la cofradía con gran pompa y lucimiento. La mesa administraba todos los asuntos financieros concernientes a la fábrica material de la parroquia así como sus actividades espirituales, y había demostrado ser sumamente generosa al cumplir siempre con las necesidades del cura. El párroco afirmó que sus fondos estaban en constante aumento por medio de limosnas y donativos, pero especialmente por las cuotas de los integrantes de la mesa, ya que los diputados pagaban una cuota de 25 pesos y el rector de 50 pesos anuales. Gracias a estos ingresos constantes de la cofradía, la parroquia estaba en condiciones de celebrar sus festividades con el decoro adecuado. En este caso, el cura se mostró muy satisfecho con la cofradía y no dudó en demostrar su parecer. Agregó que no había mandatario porque los cofrades no pagaban cuotas de membresía y el tesorero se valía de un empleado para recibir los intereses de los depósitos irregulares que tenía impuestos la cofradía y para aceptar cualquier limosna o donativo. En este caso, los integrantes de la mesa eran lo suficientemente acaudalados como para sostener todas las actividades de la cofradía.

Otro ejemplo de cómo se manejó la cuestión de las cofradías en beneficio de las parroquias lo proporciona la Cofradía de San José, una hermandad al borde de ser extinguida de no ser por el provisor, que nombró a Manuel Castillo, conocido por su devoción y generosidad, como rector. Al invertir dinero propio, Castillo puso las finanzas y

la administración de la cofradía en orden hasta que se sostuvo por sí sola.[48] Este caso demuestra que, efectivamente, las autoridades eclesiásticas reconocieron la utilidad de las cofradías para el sostenimiento de las parroquias, y que su política buscó no sólo su continuidad sino su fortalecimiento. Por otra parte, también revela que se sabía justificada la intervención para lograr este fin que, desde el punto de vista de las cofradías más prominentes, fue una política que no se podía tolerar.

El esfuerzo por compilar un informe comprensivo de las cofradías continuó y, el 15 de abril de 1790 el arzobispo le pidió a Cienfuegos que preparara la documentación para poder informar al virrey de la situación.[49] El 20 de julio de 1791, el arzobispo envió una carta al provisor recordándole que aún estaba en espera del informe. Días después, Cienfuegos finalmente respondió explicando que su demora se debía a que, aunque les había pedido a los curas que entregaran sus informes, el proceso se alargó debido a la naturaleza dispersa de la información y especialmente porque muchas cofradías estaban establecidas en iglesias que no eran parroquias, lo que dificultaba la recopilación de los datos que los curas habían pedido por medio de los tesoreros de las cofradías.

De nuevo se ejerció presión sobre el provisor el 28 de febrero de 1793, cuando el intendente corregidor, Bernardo Bonavía, le envió una carta oficial al virrey declarando que ya había entregado su informe con el número de cofradías establecidas dentro de su jurisdicción, pero que faltaba la información concerniente a la Ciudad de México. Se quejó de que Cienfuegos no le había entregado su informe a pesar de

haberle pedido repetidamente que lo hiciera. Le solicitó al virrey que hiciera uso de su superior autoridad para pedirle al provisor que entregara el informe. Ese mismo año, el fiscal aconsejó al virrey que le solicitara al provisor "de ruego y encargo" la entrega del informe lo más pronto posible, ya que había pasado demasiado tiempo desde que se emitió el edicto en 1791. El 12 de marzo de 1793, el provisor respondió que entregaría su reporte en cuanto se acabaran de copiar los reportes de las parroquias.[50]

Casi dos décadas después de los primeros intentos sistemáticos por contabilizar las cofradías, ni la Corona ni el gobierno virreinal ni las autoridades eclesiásticas tenían una idea clara y detallada acerca de la naturaleza de las hermandades, cómo funcionaban y de cuántos bienes disponían. Para el caso de la ciudad, la falta de información se debió a la falta de cooperación por parte de las cofradías, pero también a una cuestión práctica ya que, para operar en regla, Cienfuegos debía presidir todas las juntas de las cofradías. Sin embargo, debido a sus múltiples ocupaciones y a la cantidad de cofradías existentes, no le fue posible, por lo que delegó a los párrocos que fueran en su lugar. Por desgracia, los curas no contaban con la misma autoridad que el provisor y encontraron dificultades al convocar las juntas, sobre todo cuando las cofradías no se encontraban en el interior de sus parroquias.[51] A pesar de todas las medidas oficiales para contabilizar las cofradías, fue imposible recopilar un censo completo del número y estado de las hermandades de la ciudad.

Finalmente, el 24 de mayo de 1794, el arzobispo Núñez de Haro estuvo en condiciones de entregar su informe al virrey

Revillagigedo. Reportó la existencia de 991 cofradías de las cuales 152 estaban en la Ciudad de México. Su número había crecido desde 1788, a pesar de las extinciones y agregaciones, aunque, en esta ocasión, el arzobispo recomendó que subsistieran sólo 425. El arzobispo opinó que la Iglesia necesitaba los caudales de las cofradías más importantes para que la siguieran sosteniendo, aunque defendió la preeminencia de la jurisdicción episcopal al sugerir que las cofradías con fondos se debían establecer en las parroquias, ya que si permanecían en otras iglesias estarían libres de administrar sus propios fondos y velarían únicamente por sus intereses y no por el bienestar general de la Iglesia. Según este sistema, el arzobispo podría administrar, desde la mitra, la participación de los fieles en las actividades litúrgicas y de devoción, así como acabar con los espacios privilegiados fuera del control de la Iglesia.[52] En cuanto a las cofradías devocionales, el arzobispo mostró poco interés al decretar que podían subsistir en las iglesias en las que se establecieron, ya que no contaban con fondos, aunque debían seguir promoviendo la devoción entre los fieles. Las directrices del arzobispo nunca tuvieron cabal efecto y la reforma quedó inconclusa pero sí sembró mucha discordia y disconformidad.[53]

La Consolidación de Vales Reales

La desavenencia más aguda entre la Corona y la Iglesia se produjo hacia finales del siglo XVIII cuando la situación desastrosa de las finanzas reales obligó a Carlos IV a definitivamente echar mano de los bienes eclesiásticos y a la Iglesia a defenderse. La necesidad de obtener recursos a toda costa tomó precedencia por encima de cualquier acuerdo y

reforzó la noción de que la Iglesia como institución era un enclave privilegiado con recursos ilimitados. Con la Consolidación, el regalismo finalmente se enfrentó con la resistencia activa no sólo de algunos obispos sino también de gran parte del clero y de muchos sectores de la sociedad novohispana.

La Corona siempre había tenido la costumbre de pedir préstamos y donativos graciosos para sus necesidades a todos los cuerpos novohispanos, particularmente a la Iglesia. Sin embargo, a partir de las guerras contra Francia e Inglaterra, el rey incrementó su solicitud de crédito y donativos hasta tomar medidas más drásticas. La medida más radical, efectivamente, fue el decreto de la Consolidación de Vales Reales (1804-1805), que ordenó que los fondos provenientes de toda propiedad y el capital vinculados a las capellanías y obras pías y que se encontraran invertidos se depositaran en la Real Caja de Consolidación. A cambio, la Corona garantizaría 3% de interés anual sobre los capitales incautados.[54] A pesar de la garantía, la medida equivalió a una expropiación de los caudales en circulación que se justificó por las urgentes necesidades de la Corona. El 28 de noviembre de 1804, de acuerdo con las facultades que tenía el rey para administrar el diezmo como patrono de la Iglesia, también se revirtió al monarca un noveno del producto del diezmo en todas las diócesis americanas.

Entre septiembre de 1805 y abril de 1809, los ingresos brutos generados por las nueve diócesis ascendieron a 10 481 802 pesos, de los cuales 5 030 344 pesos, 48% del total, provinieron del arzobispado de México.[55] En el caso de las cofradías, a diferencia de los previos informes de 1788 y 1794

respectivamente, los datos para la Consolidación estuvieron a cargo de la autoridad real. El virrey mandó dos circulares, los días 10 y 28 de septiembre de 1805 respectivamente, que ordenaron a todos los notarios y escribanos presentar listas de las fundaciones eclesiásticas existentes; en este caso, las cofradías se consideraron instituciones eclesiásticas, aunque previamente se había establecido que sus bienes eran temporales, y sus informes debían ser entregados directamente a las autoridades virreinales.[56] Esto permitiría a los oficiales reales identificar los capitales sin que pasara la información por la diócesis. Las declaraciones de los capitales impuestos por las cofradías ya se trataron más arriba, aunque se sabe que las hermandades intentaron no cumplir con la orden hasta donde les fue posible. El debate acerca de la naturaleza de los bienes de las cofradías había terminado; el decreto dio por hecho que los ingresos de las capellanías, obras pías y cofradías no eran espirituales sino temporales sujetos a la jurisdicción real.

El caso de la Cofradía de Nuestra Señora de Aránzazu ilustra hasta qué punto los oficiales reales tenían la resolución de hacer efectivo el decreto hasta sus últimas consecuencias. El 4 de octubre de 1805 le llegó a la mesa de la cofradía una circular donde se pedía que dentro de un mes corriente se pusiera a disposición de la Junta Superior “una puntual y exacta noticia” de todas las obras pías a su cargo. Se ordenó, además, que todos los caudales ya redimidos, así como los que estuvieran por redimirse, debían pasar a la Real Caja de Consolidación; según sus cuentas, Aránzazu debió entregar un total de 505 099 pesos, que incluía casi la totalidad de los capitales pertenecientes a las fundaciones para las colegialas

de José de Garate, Pedro Negrete Sierra, Manuel y José de Aldaco, Felipe Iriarte, Juan Urrutia Lezama, Francisco de Echeveste, Josefa Arrosqueta, Pablo del Villar, Diego de Apirian y Juan Fernando Meoqui. Todas estas obras pías se habían fundado para dotar a las colegialas del Colegio de las Vizcaínas o a la novicia más antigua de cualquier convento de la ciudad para tomar el hábito.[57]

Las escuelas públicas fundadas por Patricio Fernández de Uribe, a su vez, entregaron 28 028 pesos de su caudal total de 36 000 pesos. Así, las escuelas se quedaron con un fondo mínimo de 7 980 pesos, que si se impusieran al rédito de 5%, rendirían 399 pesos anuales. Los gastos mínimos de las escuelas se estimaron en 961 pesos con cuatro reales, por lo que los fondos del Colegio de San Ignacio (Vizcaínas), que resultaron más cuantiosos, los suplementaron con 567 pesos cuatro reales durante varios años.[58]

Aun así, el diputado general de la comisión gubernativa de Consolidación le reclamó a la mesa de Aránzazu 55 000 pesos correspondientes al importe de dos escrituras otorgadas los días 20 y 23 de agosto de 1805 respectivamente. El diputado alegó que, como las escrituras se otorgaron después del real decreto de consolidación, no tenían validez y que, por lo tanto, el capital debía pasar a la caja de Consolidación. También le reclamó a la mesa un capital de 21 000 pesos que existía en sus arcas, destinado al proyecto de obra de reparación del Colegio de San Ignacio. Después de muchas juntas, reclamos y consultas, la mesa perdió el caso, aunque logró quedarse con el capital destinado para la obra y, además, obtuvo la licencia para continuar con la reedificación del colegio. Como no se contaba con el capital líquido para

entregar los 55 000 pesos, a principios de 1806 el rector, Domingo Ignacio de Lardizábal, y el diputado mayor, Tomás Domingo de Acha, ambos almaceneros, entregaron el importe de sus propios bolsillos; proporcionaron el dinero a Aránzazu en calidad de préstamo particular sin réditos para no perjudicar a la cofradía más de lo necesario.[59]

La crisis crediticia que desató la Consolidación provocó que los prestamistas exigieran a los prestatarios la entrega inmediata de los capitales impuestos a réditos, por lo que de inmediato se produjo una escasez de capital y pánico frente a las posibles consecuencias de no entregar los dineros a la caja de Consolidación. A muchos deudores les embargaron sus propiedades, otros tantos se arruinaron y los demás vivieron temerosos de la mano larga de la ley. Como Aránzazu debía entregar el importe de una escritura con valor de 30 000 pesos, se vio en la necesidad de reclamar el capital. La escritura original había sido otorgada por José Antonio de Otáegui a mediados de 1787, pero el 23 de agosto de 1805 se había concedido una prórroga de cinco años con dos nuevos fiadores, José Joaquín de Eguía y José de los Heros. Al no tener indicios de que se le reintegraría el capital, Aránzazu tuvo que entablar una demanda en contra de la testamentaría de José de los Heros, ya que el principal, Otáegui, se había declarado en quiebra.[60] Muchas cofradías tendrían que hacer lo mismo, lo que causó agrios enfrentamientos entre las hermandades, así como entre los sectores acaudalados de la Nueva España.

José Domingo Lazo de la Vega, abogado de la testamentaría, argumentó que la escritura era válida, ya que había sido impuesta desde 1787, y que como aún no se

cumplía el plazo de la prórroga, Aránzazu no tenía derecho de reclamar la redención del capital.[61] El sistema de crédito se fundó en la fe entre el principal y el prestamista, y a lo largo del tiempo se institucionalizó y se convirtió en una tradición consagrada. Con la crisis que se suscitó a partir del decreto de consolidación, los fundamentos del sistema crediticio se comenzaron a desvanecer y empezó un periodo de incertidumbre y miedo generalizados. Por supuesto que las cofradías no fueron las únicas afectadas, pero la embestida en su contra junto con la incautación de sus bienes fue el principio de su fin. La consecuente crisis de confianza puso en duda el pacto entre el monarca y los cuerpos de la monarquía.

Las palabras que escribió Lazo de la Vega a la mesa de Aránzazu, en relación con la demanda que se interpuso, hablan por sí mismas:

> ¿Qué de inconsecuencias se experimentarían si a los hombres se les permitiese quebrantar la fe prometida? Sin duda que ninguno se atrevería a contraer y cesarían en tal sistema los comercios tan útiles y necesarios para conservar la vida política y civil […] La fe que se promete en los pactos y contratos debe inviolablemente observarse por el interés que resulta a la sociedad y publica utilidad que en esto se versa […] Es notorio que la religiosidad y honradez han formado siempre el carácter de los señores que han compuesto la ilustre mesa de Aránzazu y que por esas apreciables circunstancias se han granjeado la estimación y concepto público, como que más que una vez havra *[sic]* oído a los necesitados de recibir a réditos capitales para sus giros que apreciaban tratar con dicha ilustre mesa por la formalidad y equidad que han quedado en todos tiempos en sus contratos.[62]

La Corona quiso secularizar las instituciones religiosas, imponer su autoridad sobre sus bienes y limitar las inmunidades del clero mientras ejercía su derecho como patrono de la Iglesia, al mismo tiempo que fortalecía su soberanía. Esta situación la puso en conflicto con muchos sectores del gobierno eclesiástico así como con el clero secular, las órdenes regulares, los conventos de monjas, las cofradías, los pueblos de indios y los fieles en general. Por su

parte, la Iglesia quiso reformar al clero, secularizar las doctrinas, fortalecer el sistema diocesano, regular las manifestaciones religiosas, administrar la liturgia y limitar las actividades de las cofradías sometiéndolas al control del obispo. Ambos proyectos fueron compatibles en algunos puntos y en algunos momentos pero, con el tiempo, se convirtieron en antagónicos. El rescate de las regalías frente a las prerrogativas de la Iglesia tuvo que ver con cuestiones tanto jurisdiccionales como fiscales, pero terminó por enfrentar a los obispos con las políticas de la Corona.

Aunque en 1809 se suspendió el decreto a consecuencia de la presión por parte de la Iglesia y otros grupos de poder como comerciantes, mineros y hacendados, la economía novohispana recibió una serie de daños. En primer lugar, se deterioró la intrincada red financiera que sostenía la economía, ya que la incautación había afectado los bolsillos, en mayor o menor medida, de casi todos los niveles de la sociedad novohispana y minado la confianza que gobernaba las transacciones comerciales y financieras. Al contrario de lo que se pensaba, en la Nueva España gran parte de los bienes eclesiásticos estaba en capital líquido, y no en manos muertas, que circulaba en la forma de préstamos que incentivaban una economía sin circulante suficiente. Entre los cuerpos capaces de acumular capital se encontraban las cofradías, especialmente las de mayor prestigio.

Pero los bienes enajenados, como ya se vio, no sólo pertenecían a capellanías que mantenían a un eclesiástico para decir oraciones y misas para el alma del fundador y a obras pías destinadas a sostener el culto, sino también a instituciones educativas y de caridad como hospitales y

orfanatorios, así como a fundaciones piadosas que cuidaban a viudas y otorgaban dotes a huérfanas. Sin embargo, los reformistas criticaron el sistema de limosnas y fundaciones pías que, según su criterio, fomentaban la mendicidad y la holgazanería en lugar de la industria de los súbditos y la riqueza de la monarquía.

Aunque algunas cofradías sobrevivieron hasta el siglo XIX, la consolidación y luego la guerra de Independencia y la promulgación de la Constitución de Cádiz marcaron procesos que tendrían como consecuencia su progresiva evanescencia.

Colofón

La organización de la sociedad en cuerpos se legitimó teológicamente y se estructuró a través de la pertenencia a la comunidad de fieles cristianos, en el interior de la cual se armonizaron las estructuras estamentales desiguales por medio de la reciprocidad basada en la caridad cristiana como bien común, así como por la afirmación del papel de los fieles en las prácticas de la fe y de la salvación. Las políticas ilustradas, reformistas y regalistas de los Borbones intentaron implantar un nuevo sistema de ideas partiendo de una *modernidad* legal en la que la Corona, y no los cuerpos, garantizaría el bien común de los súbditos,[1] sin tomar en cuenta su condición de fieles. Semejante agresión significó la desagregación del sentido de pertenencia tradicional y un trastorno en el régimen de pactos de la monarquía católica que, durante siglos, había garantizado los derechos de los cuerpos, especialmente los de la Iglesia, y que, con el reformismo real, rompió con su legitimidad histórica. En este sentido, el periodo que acabamos de analizar brevemente fue tanto una era de continuidad como de transición hacia un periodo nacional en el cual muchas de las tensiones no resueltas o exacerbadas continuarían. El cristianismo católico y sus prácticas dejaron de ser razón de Estado: el monarca impuso su preeminencia en donde antes no la tenía, limitó los privilegios de algunos cuerpos así como de las comunidades de fieles, reorganizó sus devociones y territorios y, al querer poner orden en la cura de almas entre los indios y eliminar las

manifestaciones religiosas públicas, cuestionó la búsqueda colectiva y local de la salvación, así como el espacio cósmico que vinculó a todos los fieles en un orden universal determinado por la voluntad de Dios y arraigado por las costumbres locales. Al fortalecer el regalismo, hacer efectivos el patronato y el vicariato como prerrogativas de la Corona e implementar una política de secularización y fiscalización agresiva, así como de piedad austera, los últimos Borbones marcaron un debilitamiento de la monarquía católica. Sin embargo, esto no significó que los monarcas fueran antirreligiosos, sino que entendieron la religión como una necesidad social que se debía adecuar a los requerimientos de la monarquía. La apuesta fue cómo gobernar la Iglesia sin ofenderla, limitar los privilegios del clero sin antagonizarlo y encaminar las prácticas de devoción hacia una fe menos masiva y más individual. No obtuvo éxito.

Por el contrario, a pesar de los intentos para erradicar las manifestaciones externas de fe y reforzar la autoridad episcopal y su territorio diocesano, tanto el obispo como la parroquia coexistieron con otras instituciones eclesiásticas y devociones establecidas en conventos, hospitales, colegios, gremios y capillas en las ciudades, villas, pueblos y misiones, muchas de las cuales, incluyendo las de las parroquias, estuvieron a cargo de las cofradías. La nueva geografía devocional fue cuestionada por otros custodios de lo sagrado con los que el clero secular debió competir constantemente para afirmar su gobierno y sus privilegios. Continuaron las cotidianas y multitudinarias manifestaciones religiosas sin tomar en cuenta las prohibiciones plasmadas en cédulas y edictos, y las hermandades y cofradías se mantuvieron a pesar

del ataque a sus ingresos y fundaciones; los santos locales y las advocaciones de la virgen María continuaron moviendo la piedad. El reformismo del cristianismo católico tuvo dos objetivos: la uniformidad frente a un mundo pluricultural y de múltiples privilegios y la renovación espiritual y moral desde el interior de la Iglesia. El primero nunca se logró y el segundo se consiguió sólo en parte.

Las ilustraciones se entienden, de alguna manera, como una serie de corrientes de pensamiento laico que promovieron el uso de la razón y de la tolerancia contrarios a la revelación y a la exuberancia tradicional de la fe. Por una parte se afirma que en el siglo XVIII el cristianismo católico perdió fuerza, pero por otra, se ve que en el mundo cristiano católico la religión y la fe permanecieron fuertes como parte de las prácticas culturales tradicionales, y que los procesos de secularización del pensamiento se dieron principalmente en el interior de grupos específicos de intelectuales o de la élite. En la Nueva España, y muy posiblemente a lo largo y ancho de la monarquía católica, el cristianismo católico no cambió en lo fundamental especialmente porque era una religión histórica que mantuvo las bases de la lealtad al reino y porque los pueblos conservaron los significantes colectivos de un pasado que ofrecía una identidad religiosa para todos, desde el rey hasta el más alejado y pobre de sus súbditos.

En el último análisis, el fracaso de las reformas, tanto la real como la episcopal, fue el resultado de los muchos intereses contrapuestos, la dificultad en su implementación, la resistencia y la falta de oficiales reales y curas para ponerlas en práctica, pero especialmente por el arraigo de las tradiciones religiosas que formaron parte de un sistema social y,

finalmente, por la crisis no sólo de la monarquía sino también la que se desató en el interior de la misma Iglesia.[2] Sin embargo, las cofradías no volverían a ser las mismas.

APÉNDICE
Las cofradías de la Ciudad de México en el siglo XVIII, 1705-1794

I. Parroquias, iglesias y capillas

Parroquia del Sagrario

Congregación de Cocheros del Acompañamiento del Santísimo Sacramento

Cofradía del Señor de las Tres Caídas

Cofradía de Nuestra Señora de la Valvanera

Cofradía de Nuestra Señora de los Dolores

Cofradía de los Santos Ángeles

Cofradía de Jesús Nazareno

Catedral Metropolitana

Ilustre Archicofradía del Santísimo Sacramento y Caridad

Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad de la Santa Cruz y Rosario

Cofradía de Nuestra Señora del Perdón

Cofradía de Nuestra Señora de los Dolores de San Cosme y San Damián

Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción

Cofradía de Nuestra Señora de la Antigua

Cofradía de Nuestra Señora Santa Ana

Cofradía de San Miguel

Cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio

Parroquia de la Santa Veracruz

Cofradía de la Santa Veracruz de los Caballeros

Ilustre Archicofradía del Santísimo Sacramento

Cofradía de Jesús Nazareno y Nuestra Señora de los Dolores

Cofradía de la Exaltación de la Santa Cruz y del Rosario

Cofradía de las Lágrimas de Nuestro Padre San Pedro

Cofradía de Santa Justa y Santa Rufina

Cofradía de San Francisco Xavier

Cofradía de las Ánimas

Cofradía de Cocheros del Santísimo Sacramento

Parroquia de Santa Catalina Mártir

Cofradía del Santísimo Sacramento y Santa Catalina Mártir

Cofradía de Nuestra Señora de los Dolores

Cofradía de las Ánimas y del Señor San Antonio

Archicofradía de la Preciosísima Sangre de Cristo Nuestro Señor

Cofradía de Nuestra Señora de los Remedios

Cofradía del Acompañamiento del Santísimo Sacramento y San Ignacio de Loyola

Cofradía de Cocheros Españoles del Santísimo Sacramento

Parroquia de San Miguel Arcángel

Cofradía de los Desagravios de Cristo y Nuestra Señora de Dolores

Cofradía de Santa Catalina Virgen y Mártir, Ánimas Benditas y Acompañamiento del Santísimo

Cofradía del Santísimo Sacramento y Arcángel San Miguel

Cofradía de la Santa Veracruz

Parroquia de la Santa Cruz y Soledad

Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad

Cofradía de San José

Cofradía de San Pascual Bailón

Cofradía del Acompañamiento del Santísimo Sacramento

Iglesia de la Santísima Trinidad

Cofradía de San Andrés Avelino

Cofradía de la Sangre de Cristo y Ánimas

Cofradía de Nuestra Señora de la Guía

Cofradía del Santo Cristo de los Tres Gremios

Cofradía del Santo Ecce-Homo

Archicofradía de la Santísima Trinidad

Cofradía de Jesús Nazareno

Congregación de Nuestro Padre Señor San Pedro

Cofradía de San Homobono

Cofradía del Redentor Cautivo

Cofradía de la Preciosísima Sangre de Cristo

Cofradía del Santo Cristo de la Salud

Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad

Cofradía de Nuestra Señora de los Dolores

Cofradía de los Esclavos del Santísimo Sacramento

Cofradía de San Antonio de Palma

Cofradía del Santo Cristo de los Barberos

Cofradía de Nuestra Señora de los Remedios

Cofradía de la Concepción de Nuestra Señora

Parroquia de la Purísima (Salto del Agua)

Cofradía del Santísimo Sacramento

Parroquia de Santa Ana

Cofradía del Santísimo Sacramento

Cofradía de la Señora Santa Ana y Acompañamiento del Santísimo

Parroquia de San Sebastián

Venerable Congregación del Santísimo Sacramento

Cofradías de María Santísima de Dolores, Dulce Nombre de Jesús y de la Purísima Concepción

Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad y Rosario

Parroquia del Señor San José

Cofradía del Señor San José

Parroquia de Santo Tomás y la Palma

Cofradía del Santísimo Sacramento

Cofradía de Santo Tomás Apóstol bajo el patrocinio del Santísimo Sacramento

Parroquia de Santa María la Redonda

Cofradía de los Esclavos y Acompañamiento del Santísimo Sacramento y Nuestra Señora de la Asumpción

Cofradía de Nuestra Señora de Loreto

Parroquia de San Pablo

Cofradía del Tránsito de Nuestra Señora

Cofradía del Santísimo Sacramento

Capilla de Manzanares

Cofradía de la Preciosísima Sangre, la Santa Cruz y Señor San José

Capilla de las Ánimas

Cofradía de las Ánimas

II. Conventos de religiosos, hospitales y colegios

Convento grande de San Francisco

Cofradía del Despedimiento de Cristo Nuestro Señor y su Bendita Madre y Oración del Huerto

Cofradía de la Propaganda Fide

Cofradía del Santo Niño

Cofradía del Santísimo y San Pascual

Cofradía del Cordón de Nuestro Padre San Francisco

Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria

Cofradía de San Benito de Palermo

Cofradía de los Desagravios del Señor

Cofradía de la Purificación

Cofradía del Dulce Nombre de Jesús

Cofradía de San Antonio de Padua

Cofradía de las Tres Caídas de Jesús Nazareno

Cofradía del Señor San Joseph

Congregación del Santo Cristo de Burgos

Cofradía de Nuestra Señora de Aránzazu

Cofradía de Nuestra Señora de la Valvanera

Cofradía de Santiago Apóstol

La Tercera Orden de San Francisco

Convento imperial de Santo Domingo

Archicofradía de Nuestra Señora del Rosario

Cofradía de San Vicente Ferrer

Cofradía de Santa Rosa

Cofradía de San Crispín y San Crispiniano

Cofradía del Santo Cristo de la Expiración

Cofradía del Santo Ángel de la Guarda

Cofradía de Nuestra Señora de la Luz

Cofradía de la Sangre de Cristo

Congregación de Nuestra Señora de la Covadonga

Tercera Orden de Santo Domingo

Convento de San Agustín

Cofradía de los Cuatro Evangelistas

Cofradía del Dulcísimo Nombre de Jesús

Cofradía de San Nicolás

Cofradía de la Cinta del Señor San Joseph

Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción

Cofradía de la Expiración de Cristo Nuestro Señor

Tercera Orden de San Agustín

Convento de Nuestra Señora del Carmen

Cofradía del Santo Escapulario de la Gloriosísima Virgen María del Carmen

Cofradía de San Anastasio Mártir

Cofradía de Nuestra Señora del Pópolo

Cofradía de San Fabián

Convento de Nuestra Señora de la Merced

Cofradía de Nuestra Señora de la Merced y Escapulario (Santa Ifigenia)

Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción

Cofradía de la Expiración de Cristo Señor Nuestro

Cofradía del Señor San Joseph

Cofradía de San Antonio de Padua

Cofradía del Corazón de Jesús

Cofradía de Nuestra Señora de los Pardos

Cofradía del Santo Cristo

Convento de Belem de los Mercedarios

Cofradía de Dolores y el Santísimo

Cofradía de la Santa Cruz

La Profesa

Congregación del Salvador

Cofradía de San Pedro y San Pablo

Congregación de la Purísima Concepción

Cofradía de la Anunciata

Cofradía de Nuestra Señora de los Dolores

Convento de San Hipólito

Cofradía del Santísimo Sacramento

Espíritu Santo

Cofradía de Nuestra Señora de los Dolores

Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe

Cofradía de San Juan Nepomuceno

Cofradía de Nuestra Señora de los Gozos

Convento de San Juan de Dios

Cofradía de San Rafael

Cofradía de Santa Bárbara

Cofradía de Nuestra Señora del Tránsito

Cofradía de Nuestra Señora de Loreto

Cofradía de Nuestra Señora de Dolores

Oratorio de San Felipe Neri

Congregación de la Doctrina Cristiana

Cofradía de Nuestro Padre San Felipe Neri

Colegio de San Pablo

Cofradía de Nuestra Señora del Tránsito

Real Colegio de San Juan de Letrán

Cofradía de San Cayetano

Colegio de San Gregorio

Cofradía de la Anunciata

Cofradía del Señor San Joseph

Hospital de San Lázaro

Cofradía de Santa Justa y Santa Rufina

Cofradía de Nuestra Señora de la Bala

Congregación del Patrocinio

Congregación del Cristo Santísimo

Cofradía de San Roque

Real Hospital de Indios

Cofradía de Nuestra Señora de los Dolores y Cristo Señor Nuestro Crucificado

Hospital de San Antonio Abad

Cofradía de la Santa Cruz

III. Conventos de monjas

Santa Catarina de Sena

Cofradía de Santa Catarina

Cofradía del Santísimo Sacramento

Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe

Cofradía de San Juan Nepomuceno y Dolores

Cofradía de la Sangre de Cristo

Cofradía de Nuestra Señora de la Misericordia

Cofradía de Nuestra Señora de la Caridad

Nuestra Señora de la Concepción

Cofradía de la Expiración de Cristo Señor Nuestro

Cofradía de Santa Gertrudis

Cofradía de los Purísimos Corazones de Jesús, María y José

Jesús María

Cofradía de la Esclavitud del Divinísimo Señor Sacramentado

Santa Inés

Cofradía del Santo Niño

Cofradía de las Benditas Ánimas y Cristo Señor Crucificado

Cofradía de la Concepción de Nuestra Señora

Cofradía del Señor San José

Cofradía de Nuestra Señora del Socorro

San Bernardo

Cofradía de Nuestra Señora del Buen Suceso

Cofradía de Santa Bárbara
San Joseph de Gracia
Cofradía de la Esclavitud del Santísimo Sacramento
Cofradía del Niño Jesús
Cofradía de la Esclavitud del Señor San José
Regina Coeli
Cofradía de San Francisco de Asís
Cofradía de San Dimas
Cofradía de las Tres Necesidades de Nuestra Señora
Cofradía del Santo Ecce-Homo del Comercio
Santa Clara
Cofradía del Santísimo Crucifijo o Lavatorio de Cristo
Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción
Santa Isabel
Cofradía de la Santa Cruz de Carabaca
Cofradía del Corazón de Jesús
San Juan de la Penitencia
Cofradía de Nuestra Señora de Loreto
San Lorenzo
Congregación del Patriarca Señor San José
La Encarnación
Cofradía del Gloriosísimo Arcángel Miguel
San Jerónimo
Cofradía de los Cinco Señores
Cofradía del Señor San Joaquín y Señora Santa Ana
La Enseñanza Antigua

Cofradía del Dulce Nombre de María Santísima

Cofradía de San Juan Nepomuceno

Valvanera

Cofradía de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza

La Misericordia

Cofradía de Jesús Nazareno

Cofradía de la Doctrina Cristiana

Santa María

Cofradía de la Esclavitud del Santísimo Sacramento

Colegio de Niñas

Cofradía del Espíritu Santo

Bibliografía

Fuentes manuscritas

Archivo General de la Nación, Ciudad de México (AGN)

Ramo Bienes Nacionales: 113, 118, 418, 574, 1.170.

Ramo Cofradías y Archicofradías: 6, 10, 12, 18.

Ramo Consolidación: 1.

Ramo Historia: 314, 437.

Archivo Histórico de Arzobispado de México (AHAM)

Base colonial.

Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología e Historia (AMNAH)

Rollo 16: Fondo Vizcaínas.

Rollo 34.

Rollo 36.

Archivo Histórico de la Secretaría de Salud (AHSS)

Fondo Cofradía del Santo Cristo de Burgos: F-Cs-S-SCCB.

Libro 1.

Libro 2.

Libro 17.

Archivo Histórico de Notarías, Ciudad de México (AHN)

Protocolo 268.

Protocolo 522.

Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)

Audiencia de México: 716, 2661, 2662, 2663, 2667, 2669, 2672, 2679, 2680, 2683, 2686, 2689.

Biblioteca Manuel Orozco y Berra-Dirección de Estudios Históricos (BMOB-DEH) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)

Documentos primarios y obras contemporáneas

Abad y Queipo, Manuel, "Representación a nombre de los labradores y comerciantes de Valladolid de Michoacán en que se demuestra con claridad los gravísimos inconvenientes que se ejecuten las Américas la cédula del 26 de diciembre de 1804, sobre enajenación de bienes raíces y cobro de capitales de capellanías y obras pías para la consolidación de vales reales", en José María Luis Mora, *Obras completas*, vol. 3, Instituto Mora/SEP, México, 1987, pp. 74-99.

Barrio Lorenzot, Francisco del, *Ordenanzas de gremios de la Nueva España*, Secretaría de Gobernación, México, 1920.

Beristáin de Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, 2 vols., México, 1883.

Covarrubias Orozco, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Luis Sánchez Impresor del Rey, Madrid, 1611, Felipe C. R. Maldonado (ed.), Manuel Camarero (rev.), Castalia, Madrid, 1995 (Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica).

García Cubas, Antonio, *El libro de mis recuerdos. Narraciones históricas, anecdóticas y de costumbres*

mexicanas anteriores al actual estado social, Patria, México, 1950.

Gemelli Careri, Giovanni Francesco, *Viaje a la Nueva España*, UNAM, México, 1976 (Nueva Biblioteca Mexicana, 29).

Guijo, Gregorio Martín de, *Diario de sucesos notables, escrito por el licenciado don Gregorio Martín de Guijo y comprende los años de 1648-1664*, vol. 1, Documentos para la Historia de México, México, 1853.

Humboldt, Alexander von, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, Porrúa, México, 1966.

Lorenzana y Buitrón, Francisco Antonio de, *Cartas pastorales y edictos del ilustrísimo señor don Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México*, Impreso con licencia en México en la Imprenta del Superior Gobierno del Br. Don Joseph Antonio de Hogal, Calle de Tiburcio, 1770.

Luzuriaga, fray Juan de, *Paranynfo celeste. Historia de la mystica zarza, milagrosa imagen y prodigioso sanctuario de Aránzazu*, México, 1689.

Núñez de Haro y Peralta, Alonso de, "A nuestros muy amados y venerables hermanos, el Deán y Cabildo de Nuestra Santa Iglesia Metropolitana, al Abad y Cabildo de la Insigne y Real Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe", s. e., México, 1776.

Núñez de Villavicencio, Nuño, "Dictamen sobre la usura en la Nueva España" (1767), en Luis Chávez Orozco, *Documentos para la historia del crédito agrícola en México*, vol. 20, Banco Nacional de Crédito Agrícola,

México, 1958.

Olavarría y Ferrari, Enrique de, *El real colegio de San Ignacio de Loyola, vulgarmente el Colegio de las Vizcaínas, en la actualidad el Colegio de la Paz. Reseña histórica*, Imprenta de Francisco Díaz de León, México, 1889.

Palafox y Mendoza, Juan, *Obras*, 8 vols., Madrid, Imprenta de don Gabriel Ramírez criado de la Reina Madre, Nuestra Señora, Impresor de la Real Academia de San Fernando, vol. 5.

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica don Carlos II, Nuestro Señor, impreso por Julián de Paredes, Madrid, 1681.

Rivera Cambas, Manuel, *México pintoresco, artístico y monumental*, 3 vols., Editora Nacional, México, 1967.

Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables, 1665-1703,* en Antonio Castro Leal (ed.), Porrúa, México, 1946 (Colección de Escritores Mexicanos, vols. 30, 31, 32).

Rodríguez de Aspe, Pedro, "Relación de lo acaecido en la celebridad del jubileo de el año santo en esta ciudad y Arzobispado de México, mandado publicar para la común edificación por el Ilustrisimo Señor Doctor Don Manuel Rubio Salinas Arzobispo de México del Consejo de Su Magestad y dispuesta de orden suya por el Dr. Pedro Joseph Rodríguez de Arizpe, Presbítero de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, Doctor en Sagrados Cánones por la Real Universidad de esta

Corte y Examinador Synodal de este Arzobispado”, Nueva Imprenta de la Biblioteca Mexicana, México, 1753.

Rodríguez, Pedro, conde de Campomanes, *Tratado de la regalía de amortización*, Imprenta Real de la gaceta, Madrid, 1765.

———, *Discurso sobre el fomento de la industria popular. Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento*, John Reeder (prólogo), Madrid, 1975.

San Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000.

Sariñana, Isidro, *Llanto de occidente en el ocaso del más claro Sol de las Españas. Fúnebres demostraciones que hizo pyra real; que erigió en las exequias del Rey Nuestro Señor D. Felipe IIII el grande*, *el Exmo. Señor D. Antonio Sebastián de Toledo, Marqués de Mancera, Virrey de la Nueva España, con la Real Audiencia en la Santa Iglesia Metropolitana de México, Ciudad Imperial del Nuevo Mundo*, viuda de Bernardo Calderón, México, 1666.

Vetancurt, fray Agustín de, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del nuevo mundo de las Indias*, Porrúa, México, 1971.

III. Fuentes secundarias

Arcila Farías, Eduardo, *El siglo ilustrado en América: Reformas económicas del siglo* XVIII *en Nueva España*, Ministerio de Educación, Caracas, 1955.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres y Nueva York, 2006.

Arendt, Hannah, *Love and Saint Augustine*, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1996.

Arias Saavedra, Inmaculada, y Miguel Luis López Muñoz, "Debate político y control estatal de las cofradías españolas en el siglo XVIII", *Bulletin Hispanique*, vol. 99, núm. 99, pp. 423-435.

Banks, Robert J., *Paul's Idea of Community. The Early House Churches in Their Cultural Setting*, Baker Academic, Grand Rapids, 1994.

Bauer, Arnold, "La Iglesia en la economía de América Latina", en Arnold Bauer (ed.), *La Iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XIX*, INAH, México, 1986.

Bazant, Jan, "The Basques in the History of México", *Journal of European Economic History*, 12, 1983, pp. 5-27.

Bazarte Martínez, Alicia, *Las cofradías de españoles de la Ciudad de México (1526-1860)*, División de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, 1989.

———, "La iglesia de la Santísima Trinidad y la cruz redentorista trinitaria (de Malta) emblema de devoción, poder y arte", en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.

Bazarte Martínez, Alicia, y Clara García Ayluardo, *Los*

costos de la salvación. Las cofradías de la Ciudad de México (siglos XVI-XIX), CIDE/IPNE/AGN, México, 2001.

Bechtloff, Dagmar, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la colonia*, El Colegio Mexiquense, Zinancantepec, 1996.

Bernales Ballesteros, Jorge, "El Corpus Christi: fiesta barroca en el Cuzco", *Primeras Jornadas de Andalucía y América,* vol. 2, Sevilla, 1981.

Black, Christopher, *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Block, Peter, *Community. The Structure of Belonging*, Berrett-Koehler Publishers Inc., San Francisco, 2009.

Bossy, John, *Christianity and the West 1400-1700*, Oxford University Press, Oxford, 1985.

———, "The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe", *Past and Present*, 47, 1970, pp. 51-70.

Boyd-Bowman, Peter, "La procedencia de los españoles de América, 1540-1559", *Historia Mexicana*, vol. XVII, 1967-1968, pp. 37-71.

Brading, David A., *Miners and merchants in Bourbon Mexico 1780-1810,* Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

———, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, FCE, México, 1975.

Brading, David A., "Bourbon Spain and its American Empire", en Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America,* 4 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 389-439.

———, “Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico”, *Journal of Latin American Studies*, núm. 15, 1983, pp. 1-22.

———, “Urban Confraternities, Liturgy and Parochial Finance in Eighteenth Century Michoacán”, manuscrito inédito, Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Cambridge, 1988.

———, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, FCE, México, 1992.

———, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, FCE, México, 1994.

———, “La monarquía católica”, en Antonio Annino y François-Xavier Guerra, *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, FCE, México, 2003.

Brooks, Francis Joseph, “Parish and Cofradía in Eighteenth Century Mexico”, tesis doctoral, microfilm, Princeton University, Ann Arbor, 1976.

Bridges, Jerry, *True Community. The Biblical Practice of Koinonia*, Nav Press, Colorado Springs, 2012.

Bynum Walker, Caroline, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia University Press, Nueva York, 1995.

Calderón Quijano, José Antonio, “El Banco de San Carlos y las comunidades de indios de Nueva España”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XIX, 1962, pp. 1-144.

Callahan, William J., *Honor, Commerce and Industry in Eighteenth Century Spain*, The Kress Library of Business and Economics 22, Cambridge, 1972.

Cañeque, Alejandro, *The King's Living Image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico,* Routledge, Nueva York, 2004.

Cardim, Pedro, Tamar Herzog, José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini (eds.), *Polycentric Monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony*?, Sussex Academic Press, Eastbourne, 2012.

Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses*: *el proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, FCE, México, 1988.

Caro Baroja, Julio, *Los vascos. Etnología,* Biblioteca Vascongada de los Amigos del País, San Sebastián, 1945.

———, *Vasconiana. De historia y etnología*, Minotauro, Madrid, 1957.

———, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII* Círculo de Lectores, Madrid, 1978.

Carrera Stampa, Manuel, *Los gremios mexicanos. La organización gremial en la Nueva España, 1521-1862,* Ediapsa, México, 1954.

Carrero Rodríguez, *Diccionario cofrade*, Sevilla, 1980.

Castro Gutiérrez, Felipe, *La extinción de la artesanía gremial,* IIH-UNAM, México, 1986.

Catholic Encyclopedia, vol. VII, The Encyclopedia Press, 1913.

Cervantes Bello, Francisco, "El siglo de oro de las capellanías y el IV Concilio Provincial Mexicano. El caso del obispado de Puebla de los Ángeles (México) en el

siglo XVIII", en Jesús Paniagua Pérez (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804). II centenario de la muerte del cardenal Lorenzana (1804-2004)*, Universidad de León, León (España), 2005.

Chance, John K. y William B. Taylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", *Antropología*, suplemento, nueva época, núm. 14, mayo-junio, 1987, pp. 1-23.

Chiaramonte, José Carlos, "Modificaciones del pacto imperial", en Antonio Annino y François-Xavier Guerra, *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, FCE, México, 2003, pp. 85-113.

Christian Jr., William, *Local Religion in Sixteenth Century Spain*, Princeton University Press, Princeton, 1981.

Coriden, James A., *The Parish in Catholic Tradition. History, Theology and Canon Law,* Paulist Press, Nueva York, 1997.

Cortés Peña, Antonio, *La política religiosa de Carlos III y las órdenes mendicantes*, Estudios Históricos Chronica Nova-Universidad de Granada, Granada, 1989.

Costeloe, Michael, *Church Wealth in Mexico. A Study of the Juzgado de Capellanías in the Archbishopric of Mexico, 1800-1856*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.

Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, 5 vols., Ediciones Cervantes, México, 1946.

Curcio-Nagy, Linda A., *The Great Festivals of Colonial Mexico City. Performing Power and Identity*, University

of New Mexico Press, Albuquerque, 2004 (Series Diálogos).

Delumeau, Jean, *Catholicism Between Luther and Voltaire: A New View of the Catholic Reformation,* Burns and Oats, Londres, 1977.

———, *El miedo en Occidente (siglos* XIV-XVIII*). Una ciudad sitiada*, Taurus, México, 2002, pp. 31-33 (Pensamiento).

Del Valle Pavón, Guillermina (coord.), *Mercaderes, comercio y consulados de Nueva España en el siglo* XVIII, Instituto Mora, México, 2003 (Historia Económica).

———, *Finanzas piadosas y redes de negocios. Los mercaderes de la Ciudad de México ante la crisis de Nueva España, 1804-1808*, Instituto Mora, México, 2012 (Historia Económica).

Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México, 5ª edición, 2 vols., Porrúa, México, 1986.

Domínguez Ortiz, Antonio, *Sociedad y estado en el siglo* XVIII *español*, Ariel, Barcelona, 1990.

———, *Carlos III y la España de la Ilustración*, Altaya, Madrid, 1996 (Grandes Obras de Historia).

Donnelly, John Patrick, y Michael W. Maher (eds.), *Confraternities and Catholic Reform in Italy, France and Spain,* Thomas Jefferson University Press/Truman State University, Kirksville, 1999 (Sixteenth Century Essays & Studies, vol. 144).

Escamilla González, Francisco Iván, "Inmunidad eclesiástica y regalismo en la Nueva España a fines del siglo XVIII: El proceso de fray Jacinto de Miranda",

Estudios de Historia Novohispana, vol. 19, 1998, pp. 47-68.

Evans, Robert John Weston, *The Making of the Habsburg Monarchy, 1550-1700. An Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1979.

Farriss, Nancy, "Propiedades territoriales en Yucatán en la época colonial: algunas observaciones acerca de la pobreza española y la autonomía indígena", *Historia Mexicana*, vol. XXX, núm. 2, octubre-diciembre, 1980, pp. 153-208.

Farriss, Nancy, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, Alianza, México, 1992.

———, *La Corona y el clero en el México colonial, 1759-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, FCE, México, 1995 (Obras de Historia).

Flynn, Maureen, *Sacred Charity. Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700*, Cornell University Press, Ithaca, 1989.

Florescano, Enrique, y Margarita Menegus, "La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808)", en *Historia general de México*, El Colegio de México, México, 2000, pp. 363-430.

Foster, George, "Cofradía y compadrazgo en España e Hispanoamérica", *Guatemala Indígena*, núm. 1, 1961, pp. 107-147.

García Ayluardo, Clara, "Sociedad, crédito y cofradía en la Nueva España a fines de la época colonial. El caso de Nuestra Señora de Aránzazu", en *Historias*, núm. 3, INAH, enero- marzo, 1983, pp. 53-68.

———, “El comerciante y el crédito durante la época borbónica en la Nueva España”, en Leonor Ludlow y Carlos Marichal (eds.), *Banca y poder en México (1800-1925),* Enlace-Grijalbo, México, 1985, pp. 27-50.

Garriga, Carlos, “Continuidad y cambio del orden jurídico”, en Carlos Garriga (coord.), *Historia y constitución. Trayectos del constitucionalismo hispano*, CIDE/El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Escuela Libre de Derecho/Proyecto de Investigación Hicoes-Universidad Autónoma de Madrid/Instituto Mora, México, 2010, pp. 59-106.

Gayón Córdova, María, *1848 Una ciudad de grandes contrastes,* I. *La vivienda en el censo de población levantado durantee la ocupación militar norteamericana,* INAH, México, 2013.

Gibson, Charles, *España en América*, Grijalbo, Barcelona, 1976.

———, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, Siglo XXI, México, 1986.

Góngora, Mario, “Estudios sobre el galicanismo y la ‘Ilustración católica’ en América española”, *Revista Chilena de Historia y Geografía,* núm. 125, 1957, pp. 96-151.

González Angulo, Jorge, *Artesanado y ciudad a finales del siglo XVIII*, SEP, México (Sep 80, 49).

González Obregón, Luis, *México viejo, 1521-1821*, México, 1900.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, “La educación informal en el México colonial”, en Isabel Tovar de Arechederra y

Magdalena Mas (comps.), *Ensayos sobre la Ciudad de México*, vol. II, Departamento del Distrito Federal/Universidad Iberoamericana, México, 1994.

Greenleaf, Richard E., "The Inquisition Brotherhood: Cofradía de San Pedro Mártir of Colonial Mexico", *The Americas*, vol. XL, 1983, pp. 171-207.

Greenow, Linda, "Spatial Dimensions in the Credit Market in Eighteenth Century Nueva Galicia", en David Robinson (ed.), *Social Fabric and Spatial Structure in Colonial Latin America*, University Microfilms International, Ann Arbor, 1979.

Grossi, Paolo, *El orden jurídico medieval,* Marcial Pons, Madrid, 1996 (Ediciones Jurídicas y Sociales).

Gruzinski, Serge, " 'La segunda aculturación': El Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 8, 1985, p. 183.

———, "Sociétés indigenes, occidentalisation et domination coloniale dans le Mexique centrale, XVI[e]-XVIII[e] siècles", París, 1986.

———, *La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, FCE, México, 1991.

———, *La guerra de las imágenes. De Cristobal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, FCE, México, 1993.

Guerra, François-Xavier, *Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Mapfre/FCE, México, 1993.

———, "Introducción", en Antonio Annino y

François-Xavier Guerra (coords.), *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo* XIX, FCE, México, 2003. pp. 7-8.

Hamnett, Brian, "The Appropriation of Mexican Church Wealth by the Spanish Bourbon Government: the Consolidación de Vales Reales, 1805-1809", *Journal of Latin American Studies*, vol. I, 1969, pp. 85-113.

———, *Politics and Trade in Southern Mexico, 1750-1821*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

Hanawalt, Barbara A., "Keepers of the Lights: Late Medieval English Parish Guilds", *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 14, 1984, pp. 21-37.

Herr, Richard, *The Eighteenth Century Revolution in Spain*, Princeton University Press, Londres, 1958.

Herráez y Sánchez de Escariche, Julia, "Dos cofradías del Corazón de Jesús en Lima", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. IX, 1952, pp. 389-413.

Homer, Sidney, *A History of Interest Rates*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1977.

Henderson, John, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, University of Chicago Press, Chicago, 1997.

Huizinga, Johan, *El otoño de la Edad Media. Estudio sobre las formas de vida y del espíritu durante los siglos* XIV *y* XV *en Francia y los Países Bajos,* Alianza, Madrid, 1978.

Israel, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, FCE, México, 1980.

Jones, William R., "The English Religious Brotherhoods and Medieval Lay Piety: The Inquiry of 1388-1389", *Historian*, 36, 1973-1974, pp. 646-659.

Kicza, John, *Colonial Entrepreneurs. Families and*

Business in Bourbon Mexico City, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1983.

Ladd, Doris, *The Mexican Nobility at Independence, 1780-1826*, Institute of Latin American Studies, Austin, 1976.

Lavrin, Asunción, "The Execution of the Law of the 'Consolidación' in New Spain: Economic Aims and Results", *Hispanic American Historical Review*, 53, 1973, pp. 27-49.

———, "La Congregación de San Pedro: una cofradía urbana del México colonial, 1640-1730", *Historia Mexicana*, vol. XXIX, 1980, pp. 562-601.

———, "El capital eclesiástico y las élites sociales en Nueva España a finales del siglo XVIII", en Enrique Florescano (coord.), *Orígenes y desarrollo de la burguesía en América Latina, 1700-1955*, FCE, México, 1985.

———, "Los conventos de monjas en la Nueva España", en Arnold Bauer (ed.), *La Iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI a XIX*, INAH, México, 1986.

———, "Mundos en contraste: cofradías rurales y urbanas en México a fines del siglo XVIII", en Arnold Bauer (ed.), *La Iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XI*, INAH, México, 1986.

Le Goff, Jacques, *El nacimiento del purgatorio*, Taurus, Madrid, 1981.

Leonard, Irving Albert, *Baroque Times in Old Mexico*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1966.

Levering, Matthew, *Jesus and the Demise of Death.*

Resurrection, Afterlife, and the Fate of the Christian, Baylor University Press, Waco, 2012.

Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios de México central, del siglo XVI al XVIII*, FCE, México, 1999.

López Muñoz, Miguel, *Las cofradías de la parroquia de Santa María de Granada en los siglos XVII y XVIII*, Universidad de Granada, Granada, 1992.

Lynch, John, *Spain Under the Habsburgs*, 2 vols., Oxford University Press, Oxford, 1969.

Lugo Olín, María Concepción, *Una literatura para salvar el alma. Nacimiento y ocaso del género, 1600-1760*, INAH, México, 2001.

MacKenney, Richard, *Tradesmen and Trades. The World of the Guilds in Venice and Europe, c. 1250-c. 1650*, Croom Helm, Londres, 1987.

Mancuso, Lara, *Cofradías mineras: Religiosidad popular en México y Brasil, siglo XVIII*, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, México, 2007.

Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.), *Iglesia, Estado y economía, siglos XVI- XIX*, UNAM/Instituto Mora, México, 1995.

Martínez López-Cano, María del Pilar, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en América colonial*, IIH-UNAM, México, 1998 (Serie Historia Novohispana, 61).

Martínez López-Cano, María Pilar, Elisa Speckman Guerra y Gisela von Wobeser (coords.), *La Iglesia y sus bienes. De la amortización a la nacionalización*, IIH-UNAM,

México, 2004.

Martínez López-Cano, María del Pilar, Elisa Itzel García Berumen, y Marcela Rocío García Hernández, "El Tercer Concilio Provincial Mexicano, 1585", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en la Nueva España. Reflexiones e influencias*, UNAM/BUAP, México, 2005.

Martínez Rosales, Alfonso, "Los patronos jurados de la ciudad de San Luis Potosí", en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, INAH / Condumex / Centro de Estudios de Historia de México Carso / Universidad Iberoamericana, México, 1997, pp. 89-107.

Maya Sotomayor, Teresa, "Reconstruir la Iglesia: el modelo eclesial del episcopado novohispano, 1765-1804", tesis doctoral, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, 1997.

Mazín Gómez, Óscar, "Architect of the New World. Juan de Solórzano y Pereyra and the Status of the Americas", en Pedro Cardim, Tamar Herzog, José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini (eds.), *Polycentric Monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Sussex Academic Press, Eastbourne, 2012, pp. 27-42.

Mazín, Óscar y Francisco Morales, "La Iglesia en la Nueva España: los años de Consolidación", en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Gran historia de México Ilustrada*, t. II, Planeta de Agostini/Conaculta/INAH,

México, 2002, pp. 385-386.

Megged, Amos, "Conversion and Identity in Early Colonial Perspectives: Friars and Indians in Colonial Mexico", tesis doctoral, Cambridge University, 1985.

Menegus Margarita, Francisco Morales y Óscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, IISUE-UNAM/Bonilla Artigas Editores, México, 2010.

Mezzadri, Luigi (coord.), *Giubilei e Anni Santi. Storia, significato e devozioni,* Edizioni San Paolo, Milán, 1999.

Montoya, María Cristina, *La iglesia de la Santísima Trinidad, México*, Universidad Nacional Autónoma de México-Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, México, 1984.

Moreno Navarro, Isidoro, *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla, 1985.

———, *Propiedad, clases sociales y hermandades en la baja Andalucía*, Siglo XXI, Madrid, 1972.

Moreno de los Arcos, Roberto, "Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal", *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, vol. 2, núms. 9-10, 1982, pp. 152-173.

Müller, Reinhold C., *The Procuratori di San Marco and the Venetian Credit Market*, Arno Press, Nueva York, 1977.

Muir, Edward, *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton University Press, Princeton, 1981.

Oakley, Francis, *The Western Church in the Late*

Middle Ages, Cornell University Press, Ithaca, 1979.

Pérez Puente, Leticia, Enrique González González *et al.,* "Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en la Nueva España. Reflexiones e influencias*, UNAM/BUAP, México, 2005, pp. 17-40.

Pérez Rocha, Emma, "Mayordomías y cofradías del pueblo de Tacuba en el siglo XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 6, enero, 1971, pp. 119-131.

Pescador, Juan Javier, *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México*, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano-El Colegio de México, México, 1992.

Piho, Virve, *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, INAH, México, 1981.

Portillo Valdés, José M., *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana*, Fundación Carolina-Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos/Marcial Pons, Madrid, 2006.

Pullan, Brian, *Rich and Poor in Renaissance Venice. The Social Institutions of a Catholic State to 1620*, Basil Blackwell, Oxford, 1971.

Phythian-Adams, Charles, "Ceremony and the Citizen: The Communal Year at Coventry, 1450-1550", en *The Early Modern Town: A Reader*, Londres, 1976, pp. 106-128.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, Jus, México, 1947.

Rodríguez Casado, Vicente, "Iglesia y Estado en el reinado de Carlos III", *Estudios Americanos*, vol. I, 1948, pp. 5-57.

Rojas, Beatriz (coord.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*, Instituto Mora/CIDE, México, 2007.

Romero Samper, Milagrosa, *Las cofradías en el reformismo de Carlos III*, Fragua, Madrid, 1991.

Rosell, Lauro E., *Iglesias y conventos coloniales de México. Historia de cada uno de los que existen en la Ciudad de México,* Patria, México, 1961.

Roselló Soberón, Estela, *Así en la tierra como en el cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, México, 2006.

Rubin, Miri, "The Fraternities of Corpus Christi and Medieval Piety", *Studies in Church History*, vol. 24, Londres, 1986.

———, *The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Rumeu de Armas, Antonio, *Historia de la previsión social en España. Cofradías-gremios-hermandades-montepíos*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944.

Russell-Wood, Anthony John R., *Fidalgos and Philanthropists: The Santa Casa da Misericordia of*

Bahia, 1550-1755, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1968.

Santiago Cruz, Francisco, *Las artes y los gremios en la Nueva España*, Jus, México, 1960.

Sarrailh, Jean, *L'Éspagne éclairée de la seconde moitié du* XVIII*e siecle,* Imprimerie Nationale, París, 1954.

Scarisbrick, J. J., *The Reformation and the English People*, Basil Blackwell, Oxford, 1984.

Sepúlveda, Teresa, *Los cargos políticos y religiosos en la región del lago de Pátzcuaro*, INAH, México, 1974.

Schiels, William E., *King and Church: The Rise and Fall of the Patronato Real*, Loyola University Press, Chicago, 1961.

Socolow, Susan, "The Religious Participation of Porteño Merchants: 1778-1810", *The Americas*, vol. XXXII, 1976, pp. 372-401.

Sotomayor, Teresa Maya, "Reconstruir la Iglesia: el modelo eclesial del episcopado novohispano, 1765-1804", tesis doctoral, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, 1997.

Souto Mantecón, Matilde, *Mar abierto. La política y el comercio del Consulado de Veracruz en el ocaso del sistema imperial*, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México/Instituto Mora, México, 2001.

Tabor, James D., *Paul and Jesus. How the Apostle Transformed Christianity*, Simon and Schuster, Nueva York, 2012, pp. 108-130.

Tanck de Estrada, Dorothy, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, El Colegio de

México, México, 1999.

———, “Los bienes y la organización de las cofradías en los pueblos de indios del México colonial. Debate entre el Estado y la Iglesia”, en María del Pilar E. Martínez López-Cano *et al.* (coords.), *La Iglesia y sus bienes. De la amortización a la nacionalización*, IIH-UNAM, México, 2004, pp. 33-57.

Toussaint, Manuel, *El arte colonial en México*, UNAM, México, 1983.

Trexler, Richard, “Florentine Religious Experience: The Sacred Image”, *Studies in the Renaissance*, vol. XIX, 1972, pp. 7-41.

———, *Public Life in Renaissance Florence,* Academic Press, Nueva York, 1980.

Vázquez, Josefina Zoraida (coord.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, Nueva Imagen, México, 1992.

Vázquez Martínez, Ana Laura, “Sombras y enramadas. La participación de los pueblos de indios de la Ciudad de México en la procesión de Corpus Christi, siglos XVII-XVIII”, tesis de licenciatura en etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2012.

Van Oss, Adriaan C., *Catholic Colonialism. A Parish History of Guatemala 1524-1821*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Verdon, Timothy y John Henderson (eds.), *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, Syracuse University Press, Syracuse, 1990.

Viqueira Galván, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, FCE, México, 1987.

Von Wobeser, Gisela, *El crédito eclesiástico en la Nueva España, siglo XVIII*, IIH-UNAM, México, 1994.

———, *Dominación colonial. La Consolidación de Vales Reales, 1804-1812*, IIH-UNAM, México, 2003 (Serie Novohispana 68).

Von Wobeser, Gisela y Enriqueta Vila Vilar (eds.), *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI al XVIII*, IIH-UNAM, México, 2009 (Serie Historia Novohispana, 81).

Weismann, Ronald F. E., *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, Academic Press, Nueva York, 1982.

Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México,* 2 vols., El Colegio de México, México, 1984.

Westlake, H. F., *The Parish Guilds of Medieval England,* Society for Promoting Christian Knowledge, Londres, 1919.

Yuste, Carmen, *Comerciantes mexicanos en el siglo XVIII*, IIH-UNAM, México, 1991 (Serie Historia Novohispana, 45).

Zahino Peñafort, Luisa (comp.), *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, Instituto de Investigaciones Jurídica-UNAM/Miguel Ángel Porrúa/Universidad de Castilla-La Mancha, México, 1999 (Serie C, Estudios Históricos).

[1] Mark Knopfler, “All the Roadrunning”, *All the Roadrunning,* CD, Warner Brothers, 2008.

[1] *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias,* Madrid, impreso por Julián de Paredes, 1681, ley 1, título 1, libro I, "Exortación a la Santa Fe Católica, y cómo le debe creer todo fiel cristiano".

[2] 1 Tesalonicenses 4:9.

[3] Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres y Nueva York, 2006.

[4] François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Mapfre/FCE, México, 1993.

[5] François-Xavier Guerra, "Introducción", en Antonio Annino y François-Xavier Guerra (coords.), *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, FCE, México, 2003, pp. 7-8.

[6] Para una visión clásica de las reformas, véase David A. Brading, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, FCE, México, 1975, y David

A. Brading, "Bourbon Spain and its American Empire", en Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin American*, 4 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 389-439; Enrique Florescano y Margarita Menegus, "La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808)", en *Historia general de México*, El Colegio de México, México, 2000, pp. 363-430; Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, Nueva Imagen, México, 1992; Clara García Ayluardo (coord.), *Las reformas borbónicas, 1750-1808,* vol. I, en Clara García Ayluardo e Ignacio Marván Laborde (coords.), *Historia crítica de las modernizaciones en*

México, 7 vols., CIDE/FCE, México, 2010. Para España, consúltese Richard Herr, *The Eighteenth Century Revolution in Spain,* Londres, Princeton University Press, 1958, y Antonio Domínguez Ortiz, *Sociedad y Estado en el siglo* XVIII *español*, Ariel, Barcelona, 1990.

[7] Una monografía reciente y global con perspectiva atlántica sobre este tema es la de José M. Portillo Valdés, *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana*, Fundación Carolina-Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos/Marcial Pons, Madrid, 2006. También véase el estudio colectivo: Antonio Annino (coord.), "La Independencia", en Clara García Ayluardo e Ignacio Marván (coords.), *op. cit.*, vol. II.

[8] Beatriz Rojas (coord.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*, Instituto Mora/CIDE, México, 2007.

[9] *Ibid.*, pp. 13-28. Carlos Garriga explica el orden jurídico de la monarquía y la construcción legal de los órdenes jurídicos nacionales que apuntan a las permanencias y diferencias que se produjeron en la transición hacia una nación en "Continuidad y cambio del orden jurídico", en Carlos Garriga (coord.), *Historia y constitución. Trayectos del constitucionalismo hispano*, CIDE/El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Escuela Libre de Derecho/Proyecto de Investigación Hicoes-Universidad Autónoma de Madrid/Instituto Mora, México, 2010.

[10] *Ibid.,* p. 46.

[11] Véase Paolo Grossi, *El orden jurídico medieval*, Marcial Pons, Madrid, 1996 (Ediciones Jurídicas y Sociales). Además, Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, 2 vols., El

Colegio de México, México, 1984.

[12] Paolo Grossi, *op. cit*., p. 67.

[13] David A. Brading, "La monarquía católica", en Antonio Annino y François-Xavier Guerra, *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, FCE, México, 2003, pp. 15-46. Para una discusión más extensa y erudita véase David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, FCE, México, 1992, y Alejandro Cañeque, *The King's Living Image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*, Routledge, Nueva York, 2004.

[14] David A. Brading, "La monarquía…", *op. cit*., pp. 22-23. La *Recopilación* fue la suma de legislación para regular la posesión de las Indias por la monarquía, compilada por Antonio de León Pinelo y Juan de Solórzano y Pereyra.

[15] José M. Portillo Valdés, *Crisis atlántica…, op. cit.,* pp. 17-19.

[16] Oscar Mazín Gómez, "Architect of the New World. Juan de Solórzano y Pereyra and the Status of the Americas", en Pedro Cardim *et al.* (eds.), *Polycentric Monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Academic Press, Eastbourne, Sussex, 2012, pp. 28-30.

[17] José Carlos Chiaramonte, "Modificaciones del pacto imperial", en Antonio Annino y François-Xavier Guerra, *Inventando…, op. cit.,* pp. 88-89.

[18] Robert J. Banks, *Paul's Idea of Community. The Early House Churches in Their Cultural Setting*, Baker Academic, Grand Rapids, 1994, pp. 16-19.

[19] James D. Tabor, *Paul and Jesus. How the Apostle Transformed Christianity*, Simon and Schuster, Nueva York,

2012, pp. 108-130.

[20] Robert J. Banks, *op. cit.*, pp. 48-57.

[21] Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1996, pp. 18-23. Traducción al inglés de su tesis "Der Liebesbegriff bei Augustin" (1929), en la que estudia la relevancia del vecino y la noción de *caritas* en san Agustín de Hipona mientras explica el surgimiento de las comunidades morales y expone una crítica a la modernidad.

[22] *Ibid.*, pp. 30-34 y 98-99.

[1] Archivo General de la Nación (en adelante AGN): Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 10, exp. 1, f. 16, "Cofradía o Hermandad de la Santa Caridad".

[2] Desafortunadamente aún se sabe poco acerca del tema de las cofradías en América Latina. Para un estudio clásico sobre Brasil, véase Anthony John R. Russell-Wood, *Fidalgos and Philanthropists*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1968, y para un acercamiento comparativo, Lara Mancuso, *Cofradías mineras: Religiosidad popular en México y Brasil, siglo XVIII*, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, México, 2007. Para la Ciudad de México véase Richard Greenleaf, "The Inquisition Brotherhood: Cofradía de San Pedro Mártir of Colonial Mexico", *The Americas,* vol. XL, 1983, pp. 171-207, y Asunción Lavrin, "La Congregación de San Pedro: una cofradía urbana del México colonial, 1640-1730", *Historia Mexicana,* vol. XXIX, 1980, pp. 562-601. Para un enfoque comparativo entre las cofradías de indios y las españolas, consúltese *ibid.*, pp. 235-276. El libro más explicativo sobre las cofradías novohispanas es el de Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la Ciudad de México (1526-1860)*, UAM-A, México, 1989; para ver los beneficios espirituales que otorgaban las cofradías, véase Alicia Bazarte Martínez y Clara García Ayluardo, *Los costos de la salvación. Las cofradías de la Ciudad de México (siglos XVI-XIX)*, CIDE/IPN/AGN, México, 2001. Para Michoacán está el estudio de Dagmar Bechtloff, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la colonia*, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, 1996. Véase además el capítulo referente a cofradías en David A. Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, FCE, México, 1994; la

excelente pero inédita tesis doctoral de Francis J. Brooks, "Parish and Cofradía in Eighteenth Century Mexico", Princeton University, Ann Arbor, 1976; Pilar Martínez López-Cano *et al.* (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en América colonial*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1998.

[3] Son más numerosos y diversos los estudios sobre las cofradías de indios en la Nueva España. Véase el artículo seminal de George Foster, "Cofradía y compadrazgo en España e Hispanoamérica", *Guatemala Indígena*, núm. 1, 1961, pp. 107-147; además, Emma Pérez Rocha, "Mayordomías y cofradías del pueblo de Tacuba en el siglo XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 6, enero, 1971, pp. 119-131; Teresa Sepúlveda, *Los cargos políticos y religiosos en la región del lago de Pátzcuaro*, INAH, México, 1974; los capítulos sobre cofradías en Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, Siglo XXI, México, 1986; Nancy Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, Alianza, México, 1992; James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios de México central, del siglo XVI al XVIII*, FCE, México, 1999; Amos Megged, "Conversion and Identity in Early Colonial Perspectives: Friars and Indians in Colonial Mexico", tesis doctoral, Cambridge University, 1985, pp. 115-152. También puede consultarse Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses*: *el proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, FCE, México, 1988; John K. Chance y William B. Taylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", *Antropología* (suplemento), boletín oficial del INAH, núm. 14, mayo-junio, 1987, pp. 1-23; Nancy Farriss, "Propiedades territoriales en

Yucatán en la época colonial: algunas observaciones acerca de la pobreza española y la autonomía indígena", *Historia Mexicana*, vol. XXX, núm. 2, octubre-diciembre, 1980, pp. 153-208; Asunción Lavrin, "Mundos en contraste: cofradías rurales y urbanas en México a fines del siglo XVIII", en Arnold Bauer (ed.), *La Iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XIX*, INAH, México, 1986.

[4] El concilio condenó lo que consideró como las herejías protestantes mientras afirmó la doctrina acerca de la salvación, los sacramentos, la veneración de los santos y las Sagradas Escrituras. Además, promovió un proyecto de Iglesia diocesana, afirmó la autoridad de los obispos, recomendó la supervisión de la administración de los sacramentos y la predicación de los regulares y extendió la jurisdicción ordinaria para incluir instituciones piadosas, diversos hospitales y cofradías. *Cf.* Luis Weckman, *op. cit.*, p. 485.

[5] Leticia Pérez Puente, Enrique González González *et al.*, "Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en la Nueva España. Reflexiones e influencias*, UNAM/BUAP, México, 2005, pp. 17-40.

[6] Para entender la problemática de la cristianización en la Nueva España dentro de las distintas visiones de las órdenes religiosas y del control del territorio eclesiástico y de las almas, consúltese el estudio clásico de Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, Jus, México, 1947.

[7] María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García

Berumen y Marcela Rocío García Hernández, "El Tercer Concilio Provincial Mexicano, 1585", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *op. cit.*, pp. 41-70. El tema de la secularización de las parroquias ha sido poco estudiado para el caso de la Ciudad de México. Para temas de secularización de parroquias, véase Virve Piho, *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, INAH, México, 1981, y Margarita Menegus, Francisco Morales y Óscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, IISUE-UNAM/Bonilla Artigas Editores, México, 2010.

[8] Término tomado de Hannah Arendt, *op. cit.*, *passim*.

[9] Algunas obras sobre cofradías europeas son: Christopher Black, *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989; Maureen Flynn, *Sacred Charity. Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700*, Cornell University Press, Ithaca, 1989; John Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, University of Chicago Press, Chicago, 1997; Brian Pullan, *Rich and Poor in Renaissance Venice: The Social Institutions of a Catholic State to 1620*, Basil Blackwell, Oxford, 1971; Miguel López Muñoz, *Las cofradías de la parroquia de Santa María de Granada en los siglos XVII y XVIII*, Universidad de Granada, Granada, 1992. El estudio antropológico de las hermandades de Andalucía sigue siendo una referencia obligada: Isidoro Moreno Navarro, *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla, 1985.

[10] Clara García Ayluardo, "Sociedad, crédito y cofradía en la Nueva España a fines de la época colonial. El caso de

Nuestra Señora de Aránzazu", *Historias*, núm. 3, INAH, enero-marzo, 1983, pp. 53-68; para el caso de Zamora, en España, Flynn sugiere que la presencia de personajes prominentes en las cofradías y sus bienes considerables, en el siglo XIII, indican que las hermandades tuvieron un propósito caritativo hacia los más desafortunados, y que las cofradías con membresía menos afortunada aparecieron a partir de mediados del siglo XIV, lo que reflejó la aparición de nuevos grupos sociales. Maureen Flynn, *op. cit.,* pp. 15-16.

[11] Teresa Sepúlveda, *op. cit.*, p. 22, y Luis Weckmann, *op. cit.*, p. 485.

[12] AGN: Ramo Historia, 314, exp. 9, "Archicofradía del Santísimo Sacramento y Santa Catalina Virgen y Mártir".

[13] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 118, exp. 7. En 1519 Cortés ya había fundado la primera cofradía dedicada a la Virgen en Veracruz. Luis Weckman, *op. cit.,* II, p. 285.

[14] *Ibid.,* II, p. 485.

[15] Manuel Rivera Cambas, *México pintoresco, artístico y monumental,* t. 2, Editora Nacional, México, 1967, p. 14. Tradicionalmente esta cofradía se fundó para promover el culto al Rosario.

[16] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 1170, exp. 5, 20 de noviembre de 1788.

[17] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, 18, exp. 7, ff. 266v-267r.

[18] AGN: Ramo Historia, 314, exp. 9, Archicofradía del Santísimo Sacramento. Para esta archicofradía, la referencia obligada es Alicia Bazarte, *op. cit*.

[19] Lauro E. Rosell, *Iglesias y conventos coloniales de México.*

Historia de cada uno de los que existen en la Ciudad de México, Patria, México, 1961, pp. 261-265; Asunción Lavrin, "Los conventos de monjas en la Nueva España", en Arnold Bauer (ed.), *La Iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XIX*, INAH, México, 1986, pp. 193-222.

[20] Lauro E. Rosell, *op. cit.*, pp. 255-260; Manuel Rivera Cambas, *op. cit.*, p. 61.

[21] Lauro E. Rosell, *op. cit.*, pp. 297-302; Manuel Rivera Cambas, *op. cit.*, t. 2, pp. 136-137.

[22] AGN: Ramo Historia, 314, exp. 9, Cofradía del Dulcísimo Nombre de María.

[23] Lauro E. Rosell, *op. cit.*, pp. 283-286 y 313-318; Manuel Rivera Cambas, *op. cit.*, pp. 204-205 y 141-142.

[24] Tenemos datos acerca de las cofradías de la Ciudad de México por medio de sus constituciones, sus sumarios de indulgencias y sus protocolos de préstamos e informes de bienes. Sin embargo, son escasas las cofradías que cuentan con libros de actas o listas de cofrades sistemáticas lo que, evidentemente, limita los estudios más profundos y de largo aliento. También se complica identificar cuántas existieron a lo largo del tiempo y la naturaleza de su membresía, ya que muchas se extinguieron y no dejaron rastro o permanecieron sólo en nombre, mientras que otras no dejaron tantas huellas, se perdieron o se destruyeron sus archivos, o no entregaron informes fidedignos en su momento.

[25] James A. Coriden, *The Parish in Catholic Tradition. History, Theology and Canon Law*, Paulist Press, Nueva York, 1997, p. 19. Para un estudio completo sobre la parroquia véase el clásico de Adriaan C. Van Oss, *Catholic Colonialism. A Parish History of Guatemala 1524-1821*, Cambridge

University Press, Cambridge, 1986, y para el estudio demográfico de la ciudad por medio de la parroquia, Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México*, El Colegio de México-Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, México, 1992.

[26] Alicia Bazarte y Clara García Ayluardo, *op. cit.,* p. 101. En su estudio sobre las cofradías florentinas renacentistas, Henderson, *op. cit.,* analiza el concepto y la práctica de la caridad por medio de las ideas paulinas. Las cofradías, afirma, se pueden entender como la institucionalización de la caridad como la virtud más sublime. Sus actividades devocionales y sociales expresaron la naturaleza dual de la caridad: promover los vínculos devocionales verticales al amar a Dios y los vínculos horizontales más sociales al amar al prójimo.

[27] Colosenses 1:12.

[28] Corintios 12: 12-15, citado en Alicia Bazarte y Clara García Ayluardo, *op. cit*., p. 102.

[29] *Ibid*., pp. 102-103.

[30] Las fuentes provienen de censos que se levantaron por órdenes de las autoridades eclesiásticas y regias, especialmente los de 1788 y 1794.

[31] Informe al Arzobispo Núñez de Haro y Peralta, AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, 18, exp. 7.

[32] Jean Sarrailh, *L'Éspagne éclairée de la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Imprimerie Nationale, París, 1954.

[33] Éstas fueron las características generales de las cofradías. Véase Antonio Rumeu de Armas, *Historia de la previsión social en España. Cofradías-gremios-hermandades-montepíos*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944, pp. 25-37.

[34] AGN: Ramo Historia, 314, exp. 9, Reporte del Mariscal de Castilla, 12 de noviembre de 1790. *Recopilación de las Leyes, op. cit.*

[35] El jubileo circular conmemora las 40 horas que permaneció Cristo en el sepulcro. El papa Clemente VIII instituyó la devoción en 1592, aunque fue Carlo Borromeo quien promovió el culto al Santísimo Sacramento expuesto. Las iglesias peticionaban a Roma para obtener el privilegio de celebrar el jubileo, que consistía en mantener sus puertas abiertas día y noche para que los fieles pudieran rendir homenaje a Cristo por medio de la oración. Los fieles procuraban visitar cinco o siete iglesias para ganar las indulgencias concedidas por esta práctica piadosa que recuerda la pasión y resurrección del Salvador.

[36] AGN: Ramo Historia, 314, exp. 9, ff. 5-7v., "Piadosa Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad".

[37] AGN: Ramo Historia, 314, exp. 9, "Cofradía de la Señora Santa Ana y Acompañamiento del Santísimo".

[38] AGN: Ramo Historia, 314, exp. 9, "Cofradía del Santísimo Patriarca Señor San José".

[39] El viático era la administración de la eucaristía para proveer fuerza espiritual y consuelo a los enfermos y moribundos, para ayudarlos en el camino hacia la eternidad con una mayor seguridad de ser salvados.

[40] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 1170, exp. 5, "Cofradía de Santo Tomás Apóstol bajo el Patrocinio del Santísimo Sacramento".

[41] Las epidemias afectaron seriamente a las cofradías y aunque muchas orientaron sus actividades hacia el alivio de los enfermos, otras, como la de San Andrés Avelino, tenían

como fin atender a las víctimas de epidemias o "muerte repentina".

[42] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 1170, exp. 5, "Cofradía de Santo Tomás Apóstol bajo el Patrocinio del Santísimo Sacramento"; AGN: Ramo Bienes Nacionales, 1170, exp. 5, "Cofradía de San Benito".

[43] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 1170, exp. 5, "Cofradía de los Esclavos y Acompañamiento del Santísimo Sacramento y Nuestra Señora de la Asumpción".

[44] David A. Brading, "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico", *Journal of Latin American Studies*, núm. 15, 1983, p. 13.

[45] *Idem.*

[1] Isidro Sariñana, *Llanto de occidente en el ocaso del más claro Sol de las Españas. Fúnebres demostraciones que hizo pyra real; que erigió en las exequias del Rey Nuestro Señor D. Felipe IIII el grande…*, Viuda de Bernardo Calderón, México, 1666, "Introducción a la relación", p. 1.

[2] En la obra de Pedro Cardim, Tamar Herzog, José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini (eds.), *Polycentric Monarchies…*, se postula que las entidades políticas de las monarquías ibéricas fueron policéntricas, ya que su organización permitió la existencia de muchos centros diversos, aunque interconectados, que actuaron no solamente con el monarca sino también entre sí, como protagonistas y participantes directos en la construcción del sistema de gobierno.

[3] Paolo Grossi, *op. cit*., resalta enfáticamente a lo largo de su obra que en la así llamada era medieval europea no existió un Estado, sino que la experiencia jurídica tuvo múltiples ordenamientos jurídicos. De la misma manera, el mundo novohispano consistió en una serie de cuerpos, cada uno con su normatividad, que juntos formaron el sistema de gobierno que constituyó la monarquía católica.

[4] Para una discusión acerca del concepto de *privilegium*, véase Thomas Duve, "El privilegio en el antiguo régimen y en las Indias. Algunas anotaciones sobre su marco teórico legal y la práctica jurídica", en Beatriz Rojas, *op. cit*., pp. 29-43.

[5] Paolo Grossi, *op. cit*., p. 68.

[6] La siguiente descripción está basada en la narración de las exequias en Isidro Sariñana, *op. cit.*

[7] La definición de *público* está tomada de Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o*

española, Luis Sánchez Impresor del Rey, Madrid, 1611, Felipe C. R. Maldonado (ed.), Manuel Camarero (rev.), Castalia, Madrid, 1995 (Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica).

[8] Isidro Sariñana, *op. cit*., p. 37v.

[9] *Ibid*., p. 103v.

[10] Pilar Gonzalbo Aizpuru, "La educación informal en el México colonial", en *Ensayos sobre la Ciudad de México*, vol. II.

[11] Isidro Sariñana, *op. cit*., pp. 9-10.

[12] *Ibid*., pp. 105-106.

[13] *Ibid*., pp. 104v-112.

[14] Para una descripción del patronato regio, véase especialmente William E. Schiels, *King and Church: The Rise and Fall of the Patronato Real*, Loyola University Press, Chicago, 1961; Charles Gibson, *España en América*, Grijalbo, Barcelona, 1976, pp. 76-80, y Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México,* 5 vols., Ediciones Cervantes, México, 1946, pp. 45-69.

[15] Para una discusión del catolicismo y el universalismo católico bajo los Austria, véase Robert John Weston Evans, *The Making of the Habsburg Monarchy*, *1550-1700, An Interpretation,* Clarendon Press, Oxford, 1979, pp. 311-446. Para el periodo Habsburgo en España consúltese John Lynch, *Spain Under the Habsburgs*, 2 vols., Oxford University Press, Oxford, 1964, pp. 174-248.

[16] Algunas narraciones acerca de las ceremonias de la Ciudad de México durante el siglo XVII se encuentran en Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables, 1665-1703*, Antonio Castro Leal (ed.), Porrúa, México, 1946 (Colección

de Escritores Mexicanos 30-32).

[17] Aunque la historiografía para la Ciudad de México sobre este tema es limitada, una excepción interesante que estudia los rituales como expresión política es Linda Curcio-Nagy, *The Great Festivals of Colonial Mexico City. Performing Power and Identity*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2004 (Series Diálogos). Por otra parte, se cuenta con numerosos estudios para Europa en torno a la ceremonia y la vida comunitaria urbana; véase, por ejemplo, Richard Trexler, *Public Life in Renaissance Florence,* Academic Press, Nueva York, 1980, pp. 240-278; Brian Pullan, *op. cit*., pp. 33-193 demostró la importancia de establecer niveles jerárquicos, según los cargos públicos, en las ceremonias en donde participaban las cofradías más importantes (Scuole Grandi) y las menos prominentes. Para Inglaterra véase Charles Phythian-Adams, "Ceremony and the Citizen: The Communal Year at Coventry, 1450-1550", en *The Early Modern Town: A Reader*, Londres, 1976, pp. 106-128.

[18] Antonio de Robles, *op. cit*., núm. 30, pp. 115-128 y 130-131.

[19] Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media. Estudio sobre las formas de vida y del espíritu durante los siglos* XIV *y* XV *en Francia y los Países Bajos,* Alianza, Madrid, 1978, pp. 173-179.

[20] Luis González Obregón cita "la Gaceta" en *México viejo, 1521-1821*, México, 1900, pp. 463-469.

[21] Manuel Rivera Cambas, *op. cit*., pp. 3-4.

[22] Al utilizar sermones y oraciones, catecismos y refraneros populares, Miri Rubin encontró que, en el siglo XIII se propagó la enseñanza entre los fieles acerca de la eucaristía, especialmente a partir de la parroquia. Se entiende que la

devoción al Santísimo y la parroquia estuvieron muy ligados y que se fortalecieron mutuamente, Miri Rubin, *The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991. Consúltese también H. F. Westlake, *The Parish Guilds of Medieval England*, Society for Promoting Christian Knowledge, Londres, 1919, pp. 49-59; para Perú véase Jorge Bernales Ballesteros, "El Corpus Christi: fiesta barroca en el Cuzco", *Primeras Jornadas de Andalucía y América,* vol. 2, Sevilla, 1981. Para la Nueva España está el libro pionero de Linda Curcio-Nagy, *The Great Festivals of Colonial Mexico City. Performing Power and Identity*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2004, y para varias descripciones de las festividades en la Ciudad de México, véase Antonio de Robles, *op. cit.*

[23] Johan Huizinga, *op. cit.*, pp. 153-176 y 208.

[24] Luis González Obregón, *op. cit.,* pp. 437-444. Los pueblos de indios tuvieron un papel sumamente participativo y multitudinario en la celebración de la fiesta de Corpus. Para ver sus obligaciones en cuanto a colocar las enramadas y las controversias que se suscitaron, véase Ana Laura Vázquez Martínez, "Sombras y enramadas. La participación de los pueblos de indios de la Ciudad de México en la procesión de Corpus Christi, siglos XVII-XVIII", tesis de licenciatura en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2012, pp. 54-80 y 81-102.

[25] David A. Brading, "Tridentine Catholicism…", *op. cit.*, pp. 11-16.

[26] *Recopilación de Leyes…*, *op. cit.,* libro I, título IV, "De los Hospitales y Cofradías", ley 25, "Que no se funden cofradías sin licencia del rey, ni se junten sin asistencia del prelado de la casa y ministros reales". La ley dice: "Ordenamos y

mandamos que en todas nuestras Indias, islas y tierra firme del mar océano, para fundar cofradías, juntas, colegios o cabildos de españoles, indios, negros, mulatos o otras personas de cualquier estado o calidad aunque sea para cosas y fines píos espirituales, preceda licencia nuestra y autoridad del prelado eclesiástico, y habiendo hecho sus ordenanzas y estatutos las presenten en nuestro Real Consejo de Indias para que en él se vean y provea lo que convenga, y entretanto no puedan usar ni usen de ellas; y si se confirmaren o aprobaren, no se puedan juntar ni hacer cabildo ni ayuntamiento si no es estando presente alguno de nuestros ministros reales que por el virrey, presidente o gobernador fuere nombrado, y el prelado de la casa donde se juntaren".

[27] Archivo General de Indias (en adelante AGI): México, 2669; Antonio García Cubas, *El libro de mis recuerdos: narraciones históricas, anecdóticas y de costumbres mexicanas anteriores al actual estado social*, Patria, México, 1950, pp. 202-203.

[28] AGI: México, 716, "Congregaciones del Gloriosísimo Padre San Pedro".

[29] Véase, por ejemplo, AGI: México, 2661, "Cofradía de Santo Tomás y del Santísimo Sacramento"; AGN: Bienes Nacionales, 118, exp. 3, "Archicofradía de la Santísima Trinidad".

[30] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 118, exp. 2.

[31] AGI: México, 2679, "Archicofradía del Santísimo Sacramento". Sobre los disturbios en las procesiones véase Ronald F. E. Weismann, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, Academic Press, Nueva York, 1982, pp. 88-90.

[32] Edward Muir, *Civic Ritual in Renaissance Venice,* Princeton University Press, Princeton, 1981, pp. 185-210.

[33] Giovanni Francesco Gemelli Careri, *Viaje a la Nueva España*, UNAM, México, 1976, pp. 72-73 (Nueva Biblioteca Mexicana, 29).

[34] Antonio de Robles, *op. cit.,* p. 263.

[35] Johan Huizinga, *op. cit*., pp. 166-168. Las imágenes jugaron un papel decisivo en la evangelización de las sociedades indias. Aunque se refiere a la "colonización del imaginario" de los indios, valga esta cita para explicar la fuerza de las imágenes: "La imagen-espectáculo era portadora de emoción; fue concebida y realizada para sorprender, para hacer llorar, para espantar […] La emoción debía embargar […] pues la calidad del espectáculo y de los medios movilizados se derivaban la fuerza del impacto y el éxito de la edificación". Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristobal Colón a Blade Runner, 1492-2019,* FCE, México, 1993, p. 95. Véase además, Charles Gibson, *España en América…, op. cit*.; Nancy Farriss, *La sociedad maya…, op. cit.,* pp. 256-285.

[36] Richard Trexler, *Public Life…, op. cit*., pp. 47-53; William Christian Jr., *Local Religion in Sixteenth Century Spain*, Princeton University Press, Princeton, 1981.

[37] Antonio de Robles, *op. cit*., pp. 122-123.

[38] Sobre la naturaleza de la imagen religiosa barroca, véase Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes…, op. cit.*

[39] John Joseph Scarisbrick, *The Reformation and the English People*, Basil Blackwell, Oxford, 1984, pp. 24 y 39. Julio Caro Baroja examina cómo la imagen inspira la devoción en *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Círculo de Lectores, Madrid, 1978, pp. 107-110. Para una discusión

sobre el poder del santo y la reciprocidad entre el suplicante y la imagen, consúltese William Christian Jr., *op. cit*., pp. 23-75.

[40] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 574, exp. 2; Ramo Historia, 314, exp. 9; Ramo Cofradías y Archicofradías, 18, exp. 7. Existió la costumbre de los ayuntamientos de elegir y jurar, por medio del cuerpo edilicio, a algunos santos como patronos de las comunidades como práctica municipal. Por ejemplo, la Ciudad de México juró a san Hipólito, san Nicolás Tolentino y san Francisco Javier; véase Alfonso Martínez Rosales, "Los patronos jurados de la ciudad de San Luis Potosí", en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, INAH / Condumex / Centro de Estudios de Historia Carso / Universidad Iberoamericana, México, 1997, pp. 89-107.

[41] Michael Costeloe, *Church Wealth in Mexico. A Study of the Juzgado de Capellanías in the Archbishopric of Mexico, 1800-1856*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, pp. 46-65; Francisco Cervantes Bello, "El siglo de oro de las capellanías y el IV Concilio Provincial Mexicano. El caso del obispado de Puebla de los Ángeles (México) en el siglo XVIII", en Jesús Paniagua Pérez (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804). II centenario de la muerte del cardenal Lorenzana (1804-2004)*, Universidad de León, León (España), 2005, pp. 221-234; William R. Jones, "The English Religious Brotherhoods and Medieval Lay Piety: The Inquiry of 1388-1389", *Historian,* 36, 1973-1974, pp. 646-659; John Joseph Scarisbrick, *op. cit*., pp. 2-12. William Christian Jr., *op. cit.,* pp. 141-146 resalta el papel de las cofradías en la fundación de las obras pías basadas en el miedo al más allá.

[42] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 118, exp. 3.

[43] AGI: México, 2661, 2669, 2683.

[44] Tan fue así que se le dedicó una ley en la *Recopilación…*, libro I, título IV, ley 23, "Mandamos a nuestros virreyes y audiencias y encargamos a los arzobispos y obispos de nuestras Indias, que en sus distritos y jurisdicciones dejen y consientan publicar la Cofradía del Señor Santiago, que está fundado en el Hospital Real de su advocación en Galicia, y no pongan en ello embarazo ni impedimento alguno, ni estorben el asentarse por cofrades a las personas que por su devoción quisieren asentarse en ella".

[45] AGI: México, 716 y 2667.

[46] Las mismas actitudes adversas y políticas más estrictas frente a las diversiones populares y callejeras se hacen notar en Juan Pedro Viqueira Galván, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, FCE, México, 1987.

[47] David A. Brading, "Tridentine catholicism…", *op. cit.*, pp. 16-20; AGN: Ramo Historia, 437, ff. 1-4.

[48] AGI: México, 2669.

[1] AGN: Ramo Bienes Nacionales, caja 472, exp. 1, "Sermón sobre la importancia de la salvación. Fray Francisco de Cázares", s. f.

[2] Juan Palafox y Mendoza, *Obras*, 8 vols., Imprenta de don Gabriel Ramírez criado de la Reina Madre, Nuestra Señora, Impresor de la Real Academia de San Fernando, vol. 5, Madrid, pp. 48-49; citado en María Concepción Lugo Olín, *Una literatura para salvar el alma. Nacimiento y ocaso del género, 1600-1760*, INAH, México, 2001, p. 149.

[3] Para leer más sobre temas específicos relacionados con la muerte, el infierno, el purgatorio y el cielo, consúltese Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (eds.), *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI al XVIII*, IIH-UNAM, México, 2009; véase también Estela Roselló Soberón, *Así en la tierra como en el cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, México, 2006. Para un estudio seminal sobre el concepto del purgatorio consúltese Jacques le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, Taurus, Madrid, 1981.

[4] Robert J. Banks, *op. cit.*, pp. 100-101.

[5] *Ibid.*, pp. 18-19. Un texto fundamental del cristianismo acerca de la condición imperfecta y, por tanto, pecaminosa del mundo material y de la humanidad es san Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000.

[6] *Ibid.*, pp. 109-110; Hannah Arendt, *op. cit.*, pp. 26-28.

[7] Alicia Bazarte y Clara García Ayluardo, *op. cit.*, p. 102.

[8] Para un estudio acerca de la relación entre el cuerpo y el

alma y la escatología de la Edad Media en Europa véase Caroline Bynum Walker, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia University Press, Nueva York, 1995.

[9] Libro de las Revelaciones 7:9; citado en Alicia Bazarte, *op. cit*., p. 103.

[10] Se puede leer más acerca de la comunión de los santos y cómo se vivió la culpa en la Nueva España en Estela Roselló Soberón, *op. cit.,* especialmente pp. 129-197. Para una explicación más teológica de la visión tradicional escatológica del cristianismo católico y su papel fundamental en la vida de los fieles, consúltese Matthew Levering, *Jesus and the Demise of Death. Resurrection, Afterlife, and the Fate of the Christian*, Baylor University Press, Waco, 2012, especialmente pp. 63-83.

[11] Estela Roselló Soberón, *op. cit*., pp.136-139.

[12] *Ibid*., pp. 31-32.

[13] Alicia Bazarte y Clara García Ayluardo, *op. cit*., pp. 72-73.

[14] *Ibid*., p. 112. Citado también por Asunción Lavrin, "Cofradías novohispanas: economías material y espiritual", en María del Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser *et al*. (coords.), *Cofradías, capellanías y…, op. cit*., pp. 49-64.

[15] Alicia Bazarte y Clara García Ayluardo*, op. cit*., p. 113.

[16] *Ibid*., p. 101.

[17] Biblioteca Manuel Orozco y Berra, Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia (en adelante BMOB-DEH): Pedro Rodríguez de Aspe, "Relación de lo acaecido en la celebridad del jubileo de el año santo en esta ciudad y Arzobispado de México, mandado publicar para la común edificación por el Ilustrísimo Señor Doctor Don

Manuel Rubio Salinas Arzobispo de México del Consejo de Su Magestad y dispuesta de orden suya por el Dr. Pedro Joseph Rodríguez de Arizpe, Presbítero de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, Doctor en Sagrados Cánones por la Real Universidad de esta Corte y Examinador Synodal de este Arzobispado", Nueva Imprenta de la Biblioteca Mexicana, México, 1753.

[18] El año jubilar es un periodo extraordinario declarado por el pontífice romano cuando concede indulgencias a los que visiten las basílicas apostólicas de San Pedro y San Pablo y otras iglesias emblemáticas del cristianismo católico en Roma. El primer jubileo lo concedió el papa Bonifacio VIII en 1300 para que se llevara a cabo cada 100 años. Después, el papa Clemente VI, en 1350, redujo el periodo de espera a 50 años y, posteriormente, el papa Sixto IV, en 1475, en consideración a que la esperanza de vida era corta, concedió que el jubileo se celebrara cada 25 años, para que todos los cristianos pudieran tener el beneficio del perdón de los pecados. Por la imposibilidad de muchos fieles de viajar a los sitios sagrados en Roma, las gracias se hicieron extensivas a las catedrales e iglesias escogidas en las diócesis de todo el mundo cristiano católico. En los años jubilares se concedía el perdón universal de los pecados a cambio de hacer visitas a las iglesias, confesar los pecados, recibir la eucaristía y practicar algún acto de caridad. Para un estudio global de un año jubilar, véase Luigi Mezzadri (coord.), *Giubilei e Anni Santi. Storia, significato e devozioni*, Edizioni San Paolo, Milán, 1999.

[19] *Ibid*., pp. 14-15.

[20] Alonso de Núñez de Haro y Peralta, "A nuestros muy amados y venerables hermanos, el Deán y Cabildo de Nuestra Santa Iglesia Metropolitana, al Abad y Cabildo de la Insigne y

Real Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe", México, s. e., 1776, p. 17.

[21] *Ibid.*, p. 5.

[22] Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (siglos* XIV-XVIII*). Una ciudad sitiada*, Taurus, México, 2002, pp. 31-33 (Pensamiento).

[23] "Relación de lo acaecido en la celebridad del jubileo…", p. 23v.

[24] *Ibid.*, p. 27.

[25] *Ibid.*, p. 29.

[26] *Ibid.*, p. 31.

[27] *Ibid.*, p. 32.

[28] *Ibid.*, p. 33.

[29] *Ibid.*, p. 34.

[30] *Ibid.*, p. 36.

[31] *Ibid.*, p. 37.

[32] *Ibid.*, p. 41.

[33] *Ibid.*, p. 44.

[34] *Ibid.*, p. 46.

[35] *Ibid.*, p. 53.

[36] *Ibid.*, p. 56.

[37] *Ibid.*, p. 68.

[38] *Ibid.*, p. 25.

[39] *Ibid.*, p. 29.

[40] *Ibid.*, p. 53.

[41] *Ibid.*, p. 43.

[42] *Ibid.*, p. 24.

[1] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 12, exp. 8, ff. 317-318, "Cofradía del Santo Ecce-Homo o Señor de la Humildad".

[2] Para una discusión similar acerca de las prácticas del ejercicio del poder en la vida cotidiana de las cofradías del periodo temprano moderno, véase John Henderson, *op. cit*.

[3] AGI: México, 2680.

[4] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, 10, exp. 1.

[5] *Ibid*., ff. 1r-39r.

[6] Archivo Histórico de la Secretaría de Salud (en adelante AHSS): F-Cs-S-CSCB, libro 17, ff. 6r-12r.

[7] AHSS: F-Cs-S-CSCB, libro 17, ff. 6r-12r.

[8] *Idem*.

[9] AGI: México, 2680.

[10] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 118, exp. 3.

[11] *Idem*.

[12] AGI: México, 2680.

[13] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, 10, exp. 1, ff. 29r-29v.

[14] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, 10, exp. 1.

[15] *Idem*.

[16] AGI: México, 2680.

[17] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, 10, exp. 1.

[18] *Ibid*., ff. 23v-25v.

[19] AGI: México, 2680.

[20] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, 18, exp. 7,

"Arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta al Virrey Revillagigedo".

[21] Teresa Sepúlveda, *op. cit.*, p. 74. En España podría haber una congruencia entre las funciones de las cofradías y los gremios, pero en la Nueva España las cofradías fueron la expresión religiosa de los gremios. Para una lista de los gremios en la Nueva España véase Francisco del Barrio Lorenzot, *Ordenanzas de gremios de la Nueva España*, Secretaría de Gobernación, México, 1920, *passim*; y para un análisis social de este tipo de cuerpo consúltese Jorge González Angulo, *Artesanado y ciudad a finales del siglo XVIII*, SEP, México, 1983 (SEP 80, núm. 49); Felipe Castro Gutiérrez, *La extinción de la artesanía gremial*, IIH-UNAM, México, 1986.

[22] AGI: México, 2661.

[23] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, 18, exp. 7.

[24] Al referirse a las cofradías de indios del valle de México, Gibson ve la cofradía como un agente de estabilidad en las poblaciones indígenas diezmadas por la enfermedad y el maltrato. Más tarde, dice, la cofradía ofreció seguridad espiritual e identidad cultural. Charles Gibson, *Los aztecas…*, *op. cit.*, pp. 127-132. Recordemos que otros estudios demuestran que las cofradías también funcionaron como mecanismos de sobrevivencia en las sociedades indígenas que sufrieron transformaciones fundamentales, Nancy Farriss, *La sociedad maya, op. cit.*, pp. 256-285.

[25] Por ejemplo, la Real Congregación de Cocheros del Santísimo establecida en la catedral, AGI: Mexico, 2686; Caballeros Cocheros Españoles del Santísimo Sacramento erigida en la parroquia de San Miguel, AGI: México, 2669, y la Congregación de Cocheros del Santísimo Sacramento de la

parroquia de la Santa Veracruz, AGI: México, 2672.

[26] Ronald F. E. Weissmann, *op. cit.*, pp. 80-90.

[27] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, 10, exp. 1, ff. 1-39.

[28] *Idem.*

[29] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 118, exp. 7.

[30] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 1170, exp. 5.

[31] AGN: Ramo Historia, 314, exp. 9.

[32] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 1170, exp. 5.

[33] *Idem.*

[34] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 1170, exp. 2.

[35] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, 18, exp. 7.

[36] *Idem.*

[37] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 1170, exp. 5, 20 de noviembre de 1788.

[38] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, 18, exp. 7.

[39] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 1170, exp. 5.

[40] *Idem.*

[41] AGN: Ramo Historia, 214, exp. 9.

[42] Éstas son características generales de las cofradías. Para Inglaterra, véase John Joseph Scarisbrick, *op. cit.*, p. 32.

[43] La Santísima Trinidad es la doctrina central del cristianismo católico. Simboliza que el Ser Supremo consiste en tres personas en una: Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo.

[44] Alicia Bazarte Martínez, "La iglesia de la Santísima Trinidad y la cruz redentorista trinitaria (de Malta) emblema de devoción, poder y arte", en Alicia Mayer y Ernesto de la

Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, UNAM, México, 2004, pp. 313-330.

[45] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 1170, exp. 5.

[46] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 118, exp. 3.

[47] Idem.

[48] *Idem.*

[49] *Idem.*

[50] *Idem.*

[51] *Idem.*

[52] AGI: México, 2683.

[53] AHSS: F-Cs-S-CSCB, libro 17, ff. 6r-12v.

[54] AHSS: F-Cs-S-CSCB, libro 17, ff. 17v-18v.

[55] AHSS: F-Cs-S-CSCB, libro 17, ff. 20v-21v.

[56] AHSS: F-Cs-S-CSCB, libro 17, f. 23.

[57] AHSS: F-Cs-S-CSCB, libro 1-2. ff. 9r-9v.

[58] AGI: México, 2680.

[59] *Idem.*

[60] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, 18, exp. 7. El Parián o zona comercial de la Ciudad de México fue construido entre 1695 y 1703. En 1703 contaba con 98 tiendas y estaba valuado en 98 000 pesos. En 1794 se construyeron cuatro filas de 56 tiendas con un costo de 22 588 pesos y los terrenos en los que se encontraban estaban valuados en 303 574 pesos. Véase Manuel Rivera Cambas, *op. cit.*, I, p. 116.

[1] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 19, exp. 10, ff. 221-222, "Archicofradía del Cordón del dicho Padre San Francisco". La archicofradía se dedicaba también a fabricar y distribuir las mortajas para los fieles difuntos.

[2] Dos obras clásicas, aunque muy generales sobre las cofradías en México son las de Francisco Santiago Cruz, *Las artes y los gremios en la Nueva España*, Jus, México, 1960, y Manuel Carrera Stampa, *Los gremios mexicanos. La organización gremial en la Nueva España, 1521-1862,* Ediapsa, México, 1954. El estudio reciente más completo es de Alicia Bazarte Martínez, *op. cit.*

[3] Ya se cuenta con un cuerpo de estudios que señala la estrategia de los comerciantes para mantener su posición política, social y económica en la sociedad novohispana. Los más significativos son el libro seminal de: David A. Brading, *Mineros y comerciantes…, op. cit.* y, además, Guillermina del Valle Pavón, *Finanzas piadosas y redes de negocios. Los mercaderes de la Ciudad de México ante la crisis de Nueva España 1804-1808*, Instituto Mora, México, 2012; Guillermina del Valle Pavón (coord.), *Mercaderes, comercio y consulados de Nueva España en el siglo XVIII*, Instituto Mora, México, 2003; Matilde Souto Mantecón, *Mar abierto. La política y el comercio del Consulado de Veracruz en el ocaso del sistema imperial*, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México/Instituto Mora, México, 2001; Carmen Yuste, *Comerciantes mexicanos en el siglo XVIII*, IIH-UNAM, México, 1991. (Serie Historia Novohispana, 45)

[4] Para un ejemplo, véase la "Cofradía de Nuestra Señora de los Dolores", en AGN: Ramo Bienes Nacionales, 113, exp. 3.

[5] AGI: Audiencia de México, 2661.

[6] La Cofradía del Santo Homobono, por ejemplo, exigía una fianza de 2 000 pesos a sus tesoreros.

[7] AGI: México, 2660.

[8] AGI: México, 2683.

[9] AGI: México, 2679.

[10] AHSS: F-Cs-S-CSCB, libro 17, ff. 6r-12v. Recordemos que la Universidad de Mercaderes o el consulado de la Ciudad de México estaba dividido en dos partidos que se repartían el poder cada dos años por medio del sistema de la alternativa. El partido de los de Santander o montañés y el partido de los vascos o vizcaínos dominaron juntos el gremio de los almaceneros y, por lo tanto, el comercio ultramarino y atlántico. Aunque hubo, en mejor medida, almaceneros provenientes o descendientes de otras regiones de la península ibérica, éstos debían afiliarse a cualquiera de los dos partidos existentes. Los intereses y las políticas comerciales estaban reflejados en las cofradías, ya que ambos partidos también tuvieron cofradías exclusivas propias: los montañeses se asociaron en la Congregación del Santo Cristo de Burgos y los vascos en la Cofradía de Nuestra Señora de Aránzazu.

[11] AGI: México, 2661.

[12] AGI: México, 2679.

[13] *Idem*.

[14] Véase el caso de la Congregación del Santo Cristo de Burgos, AHSS: F-Cs-S-CSCB, libro 17.

[15] AGI: México, 2683.

[16] Muchas de las cofradías cobraban dos reales por asentarse, más medio real de cornadillo o cuota semanal,

aunque existió un rango variado según las necesidades de cada hermandad.

[17] AHSS: F-Cs-S-CSCB, libro 17.

[18] AGI: México, 2683.

[19] Sin embargo, la remuneración de los tesoreros varió mucho según la cofradía y según la época. En una relación sobre la Archicofradía del Santísimo Sacramento escrita por el Consejo de Indias al rey en 1801 se hizo notar que en las constituciones nuevas formadas por la archicofradía se hacía la asignación a sus recaudadores de 8% sobre lo recaudado y en otros casos hasta de 18%. Al fiscal de lo civil le pareció una suma excesiva y, además, no encontró motivo para esta diferencia que, opinó, podía reducirse. AGI: México, 2679.

[20] >Asunción Lavrin encontró la misma situación en la administración financiera de los conventos de monjas de la Ciudad de México, véase Asunción Lavrin, "Los conventos de monjas en la Nueva España", en Arnold Bauer (ed.), *La Iglesia en la economía de América Latina siglos XVI al XIX*, INAH, México, 1986, p. 214.

[21] Las capellanías eran fundaciones que mantenían con una suma a un cura capellán para que celebrara una cantidad fija de misas al año, a perpetuidad, para la salvación del alma del fundador. En general se nombraba a una institución como la cofradía o el convento para que las administrara y así asegurar que las misas se dijeran continuamente nombrando nuevos capellanes cada vez que era necesario.

[22] En 1781, Antonio Bassoco, rector; Pedro de Ayzinena, diputado primero, y José de los Heros, tesorero de la Cofradía de Nuestra Señora Aránzazu, dieron por cancelada una escritura de depósito irregular que se había otorgado en 1779

a Juan Antonio Sáenz de Santa María, del comercio de España, como prestatario principal y a Francisco Sáenz de Santa María, del comercio de México por sí y a nombre de Antonio Sáenz de Santa María, del comercio de Veracruz como fiadores, por la cantidad de 30 000 pesos a 5% de réditos por un plazo de dos años. El préstamo se había otorgado para el giro de sus negocios que evidentemente estaban vinculados con el comercio transatlántico y con negocios de familia. Los Sáenz, además, eran miembros de la Cofradía de Aránzazu. Archivo Histórico de Notarías (en adelante AHN): Protocolo 268, Guerrero y Tagle, 1781.

[23] Para una discusión puntual sobre las prácticas crediticias novohispanas, véase Gisela von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España, siglo XVIII*, IIH-UNAM, México, 1994; para casos particulares, véase Clara García Ayluardo, "Sociedad, crédito…, *op. cit*., pp. 53-68, y "El comerciante y el crédito durante la época borbónica en la Nueva España", en Leonor Ludlow y Carlos Marichal (eds.), *Banca y poder en México (1800-1925),* Enlace-Grijalbo, México, 1985, pp. 27-50. Para un contexto más amplio sobre el papel de la Iglesia en las economías de la América colonial, véanse los diversos ensayos y especialmente la "Introducción", en Arnold Bauer (ed.), *op. cit*.; María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Iglesia, Estado y economía, siglos XVI-XIX*, UNAM/Instituto Mora, México, 1995.

[24] Antonio Rumeau de Armas, *Historia de la previsión social en España. Cofradías-gremios-hermandades-montepíos*, Madrid, 1944; Reinhold C. Müller, *The Procuratori di San Marco and the Venetian Credit Market*, Arno Press, Nueva York, 1977, pp. 168-169.

[25] Arnold Bauer (ed.), *op. cit*., p. 45.

[26] Véase Brian Hamnett, "The Appropriation of Mexican Church Wealth by the Spanish Bourbon Government. The Consolidación de Vales Reales, 1805-1809", *Journal of Latin American Studies*, vol. 1, 1969, pp. 85-113, y Asunción Lavrin, "El capital eclesiástico y las élites sociales en Nueva España a finales del siglo XVIII", en Enrique Florescano (coord.), *Orígenes y desarrollo de la burguesía en América Latina, 1700-1955*, FCE, México, 1985.

[27] Sidney Homer, A *History of Interest Rates*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1977, p. 77. El término interés se hizo común en Europa para 1220.

[28] Asunción Lavrin, "Los conventos de monjas…, *op. cit.*, pp. 194-201.

[29] Michael Costeloe, *op. cit.*, p. 29.

[30] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 423r-425v.

[31] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 12, exp. 12, ff. 255r-258v.

[32] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 12, exp. 15, ff. 280r-304v.

[33] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 362r-405v.

[34] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 362r-362v; 367v-368v; 376v-377r; 381v-382v; 383v-384v; 398r-399v; 401r-401v; 404v-405v.

[35] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, f. 348r.

[36] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 353r-354v.

[37] Nuño Núñez de Villavicencio, "Dictamen sobre la usura

en la Nueva España, 1767", en Luis Chávez Orozco, *Documentos para la historia del crédito agrícola en México,* vol. 20, Banco Nacional de Crédito Agrícola, México, 1958.

[38] *Ibid.,* pp. 4-6.

[39] Asunción Lavrin, "Los conventos de monjas…, *op. cit.*, pp. 198-199.

[40] *Ibid.*, pp. 206-212.

[41] En 1782, la mesa de Aránzazu recibió una donación como patrona del Colegio de San Ignacio de Loyola, fundado por comerciantes vascos unas décadas atrás. La donación consistía en que Francisco Xavier Gamboa, del Consejo de Su Majestad, oidor de la Real Audiencia, y ex rector de Aránzazu, como albacea de Ana María de la Campa y Cos, condesa de San Mateo de Valparaíso, viuda de Miguel de Berrio y Saldívar, caballero de la Orden de Santiago, marqués de Jaral del Berrio del Consejo de su Majestad en la Real Hacienda, contador mayor de cuentas y decano jubilado del Tribunal del Consulado, entregó 8 000 pesos, por "el mucho amor" que el marqués le tuvo a la cofradía y para conmemorar la apertura del Colegio de San Ignacio; mientras el marqués fungía como rector de Aránzazu, se destinó el capital para gastos comunes y fondo del colegio. Se aplicó el capital por vía de obra pía para que la Cofradía de Aránzazu lo recibiera y administrara como patrona perpetua. AHN: Protocolo 268, Guerrero y Tagle, 1782.

[42] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 487r-515v.

[43] Este punto ha sido estudiado por Asunción Lavrin, "Mundos en contraste…", *op. cit.*, "La Congregación…", *op. cit.*, pp. 562-601, y "El capital eclesiástico y…", *op. cit*. Véase

también Richard E. Greenleaf, *op. cit*. David A. Brading examina los bienes de las cofradías de Michoacán en *Una Iglesia asediada…*, *op. cit.*; para Buenos Aires colonial véase, Susan Socolow, "The Religious Participation of Porteño Merchants: 1778-1810", *The Americas,* vol. XXXII, 1976, pp. 372-401; para Brasil colonial véase, Anthony John R. Russell-Wood, *op. cit.,* y para las actividades financieras de las cofradías italianas véase, Brian Pullan, *op. cit.*, pp. 33-193.

[44] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, f. 407v.

[45] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6 f. 417v.

[46] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, f. 334v.

[47] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, f. 491.

[48] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, f. 338v.

[49] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, f. 342v.

[50] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 333r-361v.

[51] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 362r-400v.

[52] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 362r-405v.

[53] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, f.

[54] También parece haber sido el caso de los conventos de la ciudad. Véase Asunción Lavrin, "Los conventos de monjas…", *op. cit.*, p. 199.

[55] Muchas de las cofradías de la ciudad estaban en bancarrota por malos manejos o por bajas en su membresía y, por lo tanto, en sus cuotas semanales. Juan José de Illescas, tesorero de varias cofradías a la vez, se encontraba en la cárcel desde 1788 por no poder pagar las patentes de las cofradías a

su cargo, es decir, no pudo aumentar los fondos de las cofradías ni sostener la serie de obligaciones y obras pías que se debían como retribución a la muerte de un cofrade. Sus malos manejos ya habían arruinado ocho cofradías a su cargo. La Cofradía del Acompañamiento del Santísimo Sacramento en la parroquia de Santa Ana debía 2 400 pesos; la del Santísimo Sacramento en San Hipólito, 700 pesos; Nuestra Señora de los Dolores en el Puente del Santísimo, 400 pesos, y la de Santa Rosa en el convento de Santo Domingo, 400 pesos. La Cofradía de San Dimas le debía a su boticario, Juan Leandro Romero, siete meses y días a razón de 16 pesos por mes, y éste amenazaba con suspender el suministro de medicinas a los cofrades si no se le pagaba. AGN: Ramo Bienes Nacionales, 1170, exp. 4.

[56] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, f. 409.

[57] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 415r-415v.

[58] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 334r-334v.

[59] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 421r-421v.

[60] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 422r-422v.

[61] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 488r-488v.

[62] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 489r-492v.

[63] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6.

[64] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, f. 359.

[65] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, f. 405.

[66] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, f. 514.

[67] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 12, exp. 15, ff. 280r-304v.

[68] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6.

[69] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 345r-360v.

[70] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 448r-448v.

[71] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 489r-492v.

[72] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 413r-414v.

[73] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 415r-415v.

[74] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, f. 435.

[75] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, f. 425.

[76] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 364v-365v; 368v-371v; 375v-376v; 382r-384v; 399v-400v.

[77] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 335r-335v.

[78] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 354r-354v.

[79] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, f. 460.

[80] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, f. 339.

[81] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 343r-344v; 416r-418v; 430r-418v; 430r-434v; 530r; 499r-515v; 362r-405v; 345r-360v; 427r-428v; 493r-493v.

[82] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 500r-500v.

[83] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 345r-345v.

[84] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 345v; 427r-427v.

[85] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 6, ff. 399v-400v.

[1] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 795, exp. 19, f. 1v, "Cofradía de Nuestra Señora de los Dolores del Espíritu Santo".

[2] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, 10, exp. 1, ff. 13r-14v.

[3] AGI: México, 2663.

[4] Asunción Lavrín, "Mundos en contraste…", *op. cit.,* pp. 257-258.

[5] AGI: México, 2663.

[6] AGI: México, 2663.

[7] *Idem.*

[8] *Idem.*

[9] *Idem.*

[10] AGI: México, 2662.

[11] AGI: México, 2662. Esta literatura devocional incluía "crisoles del rosario, limosneros del purgatorio, cartas de esclavitud, horas", etcétera.

[12] Ley 2, título 3, libro 3, en donde el rey ordena a sus virreyes, "que en todas las cosas y negocios que se ofrecieren hagan lo que parecieren y vieren que conviene". Además, ley 16, título 24, libro 1 que ordenaba a los virreyes conceder licencias para la impresión de libros dentro de sus respectivas jurisdicciones.

[13] AGI: México, 2661. Aunque las indulgencias eran consideradas como medios significativos para descargar los pecados durante la vida, el comercio ilegal de indulgencias se vio como un acto inmoral. *Catholic Encyclopedia,* vol. VII, The Encyclopedia Press, 1913, pp. 783-788.

[14] AGI: México, 2661.

[15] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, 10, exp. 1, ff. 17v-18r.

[16] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, 10, exp. 1, ff. 18v-18r.

[17] AGI: México, 716.

[18] Asunción Lavrin, "La Congregación…", *op. cit.*, pp. 568-570. Antonio de Robles, *op. cit.*, *passim* hace varias menciones a la congregación. Robles fue miembro de la Congregación de San Pedro.

[19] AGI: México, 716.

[20] Asunción Lavrin, "La Congregación…", *op. cit.*, p. 572.

[21] AGI: México, 716.

[22] *Idem.*

[23] *Idem.*

[24] Asunción Lavrin, "La Congregación…", *op. cit.*, pp. 588-589.

[25] AGI: México, 716.

[26] *Idem.*

[27] AGI: México, 716.

[28] El conflicto en torno a los derechos y privilegios jurisdiccionales fue una expresión característica de este periodo. Para una descripción de la contención entre las prerrogativas civiles y eclesiásticas en el siglo XVII, véase Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, FCE, México, 1980, pp. 135-266.

[29] Para un estudio acerca de la construcción de la iglesia de la Santísima, véase María Cristina Montoya, *La Iglesia de la Santísima Trinidad,* UNAM-Escuela Nacional de Estudios

Profesionales Acatlán, México, 1984.

[30] Alicia Bazarte Martínez, "La iglesia de la Santísima Trinidad…", *op. cit.,* pp. 319-320.

[1] Pedro Rodríguez de Campomanes, *Tratado de la regalía de amortización*, Imprenta Real de la Gaceta, Madrid, 1765, pp. VII-VIII. Este tratado tuvo, entre otros motivos, el fin de legitimar históricamente el derecho del rey de disponer de las manos muertas, en especial, las eclesiásticas.

[2] Las cofradías en España también fueron blancos del reformismo y de la fiscalización regia. Algunos autores estiman que para el siglo XVIII existían más de 25 000 cofradías, tanto rurales como urbanas, en la península. Las cofradías, como en la Nueva España, fueron tachadas de ser focos de superstición, milagrería y heterodoxia y de ser asociaciones potencialmente subversivas. Además, se decía que despilfarraban recursos que podían ser mejor invertidos en empresas de mayor utilidad y que promovían la flojera por la gran cantidad de fiestas y comilonas que celebraban. Inmaculada Arias Saavedra y Miguel Luis López Muñoz. "Debate político y control estatal de cofradías españolas en el siglo XVIII", *Bulletin Hispanique*, vol. 99, núm. 99, pp. 423-435. Para un estudio más detallado acerca de la reforma de las cofradías, consúltese Milagrosa Romero Samper, *Las cofradías en el reformismo de Carlos III*, Fragua, Madrid, 1991.

[3] Teresa Maya Sotomayor, "Reconstruir la Iglesia: el modelo eclesial del episcopado novohispano, 1765-1804", tesis doctoral, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 1997, p. 3.

[4] Antonio Domínguez Ortiz, *Carlos III y la España de la Ilustración*, Altaya, Madrid, 1996, p. 142. (Grandes Obras de la Historia)

[5] David A. Brading, *Una Iglesia asediada…*, *op. cit.*, pp. 22-23.

[6] Teresa Maya Sotomayor, *op. cit*., pp. 80-81.

[7] Antonio Domínguez Ortiz, *Carlos III y la España…, op. cit*., p. 85.

[8] Antonio Cortés Peña, *La política religiosa de Carlos III y las órdenes mendicantes*, Estudios Históricos Chronica Nova-Universidad de Granada, Granada, 1989, pp. 48-49.

[9] Centro de Estudios de Historia de México Carso (en adelante CEHMC): Lorenzana, "Edicto sobre la observancia del ayuno y obligación de explicar en todos los sermones la doctrina cristiana", en *Cartas pastorales*, 1770, pp. 17-18.

[10] CEHMC: Lorenzana, Prefacio, "La quintaesencia del espíritu de los prelados son sus cartas pastorales", *ibid*., pp. 1-5.

[11] Lorenzana, "Sobre el abuso de las campanas", *ibid*., pp. 7-10.

[12] Antonio Domínguez Ortiz, *Carlos III y la España…, op. cit*., p. 159; véase además, David A. Brading, "Tridentine Catholicism…", *op. cit*., pp. 1-22.

[13] BMOB-DEH: Francisco Xavier de Lizana y Beaumont, "Carta pastoral que dirige a sus diocesanos sobre la Santidad de Nuestra Sagrada Religión y las obligaciones que nos impone", Oficina de la Calle de Santo Domingo, México, 1807, pp. 1-2.

[14] *Ibid*., pp. 1-9.

[15] BMOB-DEH: Francisco Xavier Lizana y Beaumont: "Carta pastoral que dirige a sus diocesanos el arzobispo Lizana y Beaumont sobre el modo de santificar la cuaresma", Oficina de María Paz de Jáuregui, México, 1809, pp. 24-25.

[16] Luisa Zahino Peñafort (comp.), *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM/Miguel Ángel

Porrúa/Universidad de Castilla-La Mancha, México, 1999, p. 18.

[17] Teresa Maya Sotomayor, *op. cit*., pp. 69-73.

[18] *Ibid*., p. 84.

[19] Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM): Base colonial, caja 48CC, fray Francisco de Larrea, "Opúsculo primero apologético. Defensa nacional canónica y leyes de los curatos regulares de América. Noticia previa del hecho y el método de defender el derecho", f. 9.

[20] AHAM, Base colonial, caja 104CL, 1748-1753, "Representaciones hechas a su majestad sobre las doctrinas de los regulares", f. 1.

[21] Teresa Maya Sotomayor, *op. cit*., p. 27.

[22] Roberto Moreno de los Arcos, "Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal", *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, vol. II, núms. 9-10, 1982, pp. 152-173.

[23] Luisa Zahino Peñafort (comp.), *op. cit*., pp. 58-59.

[24] Serge Gruzinski, " 'La segunda aculturación': El Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 8, 1985, p. 183.

[25] *Ibid*., p. 180.

[26] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 574, exp. 2.

[27] Estos puntos de vista se expresan especialmente en Pedro Rodríguez, conde de Campomanes, *Discurso sobre el fomento de la industria popular. Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento*, John Reeder (prólogo), Madrid, 1975.

[28] Antonio Domínguez Ortiz, *Sociedad y estado… op. cit*., pp. 476-494.

[29] En Europa se dieron casos similares desde tiempo atrás. Desde 895, los problemas presentados por las cofradías para las autoridades fueron cuestiones importantes que se presentaron en el Concilio de Nantes. El concilio resolvió que los cofrades debían ser únicamente aquellos que se sometieran a la autoridad de la Iglesia. Los concilios de Rouen y de Cognac también tomaron medidas para regular las cofradías en 1190 y 1258 respectivamente.

[30] Julio Caro Baroja, *op. cit.*, *passim*. Para un análisis del catolicismo ilustrado en España véase Richard Herr, *op. cit.*, especialmente, pp. 398-444. Véase además Vicente Rodríguez Casado, "Iglesia y Estado en el reinado de Carlos III", *Estudios Americanos*, vol. I, 1948, pp. 5-57, y para una discusión de la ilustración católica y su repercusión en América, Mario Góngora, "Estudios sobre el galicanismo y la 'Ilustración católica' en América española", *Revista Chilena de Historia y Geografía,* núm. 125, 1957, pp. 96-151.

[31] Citado en Francis Joseph Brooks, *op. cit.*, pp. 86-93.

[32] Pedro Rodríguez, conde de Campomanes, *op. cit.*, pp. 213-216.

[33] Serge Gruzinski, "La segunda…", *op. cit.*, pp. 175-201.

[34] Francis Joseph Brooks, *op. cit.*, pp. 93-103. El 22 de febrero de 1769 Campomanes emitió una circular a todos los arzobispos de España pidiendo información sobre las cofradías de su jurisdicción. Como luego sucedería en la Nueva España, algunos prelados españoles estuvieron de acuerdo con reformar las cofradías mientras otros consideraron que las hermandades cumplían una función importante para el sostén de las iglesias en donde estaban erigidas. El informe en España tardó en compilarse y se entregó hasta 1783. Arias de Sandoval y López Muñoz, *op.*

cit., pp. 427-428.

[35] Mariano Cuevas, *op. cit.*, vol. 4, pp. 513-28, y Nancy Farriss, *La Corona y el clero en el México colonial, 1759-1821, La crisis del privilegio eclesiástico*, FCE, México, 1995, pp. 35-36.

[36] José Antonio Calderón Quijano, "El Banco de San Carlos y las comunidades de indios de Nueva España", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XIX, 1962, pp. 1-144. Para una discusión del control de los fondos de las cofradías-comunidades en Yucatán colonial, consúltese Nancy Farriss, *La sociedad maya… op. cit.*, pp. 262-272; Charles Gibson también discute esta cuestión en *Los aztecas… op. cit.*, p. 132.

[37] Véase Dorothy Tanck de Estrada, "Los bienes y la organización de las cofradías en los pueblos de indios del México colonial. Debate entre el Estado y la Iglesia", en María del Pilar Martínez López-Cano *et al.* (coords.), *La Iglesia y sus bienes. De la amortización a la nacionalización*, IIH-UNAM, México, 2004, pp. 33-57.

[38] Francis Joseph Brooks, *op. cit.*, pp. 103-104.

[39] *Ibid.*, pp. 110-115.

[40] *Idem*.

[41] *Idem*.

[42] Algunos estudiosos de las cofradías en España también hacen notar la condición laica de estas asociaciones y explican que su polivalencia precisamente hizo posible su arraigo social pero que al mismo tiempo explica la ambigüedad de su relación con los poderes públicos, Elena Sánchez de Madariaga, "Cultura religiosa y sociedad: las cofradías de laicos", en *Historia Social*, núm. 35, 1999, pp. 23-42.

[43] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 574, exp. 2; Ramo Historia, 314, exp. 9; Ramo Cofradías y Archicofradías, 18, exp. 7.

[44] AGN: Ramo Bienes Nacionales, 1170, exp. 5.

[45] *Idem*.

[46] *Idem*.

[47] *Idem*.

[48] *Idem*.

[49] *Idem*.

[50] AGN: Ramo Historia, 314, exp. 9.

[51] *Idem*.

[52] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 18.

[53]> En España, la aplicación cabal de las medidas restrictivas hacia las cofradías fue también limitada y desigual, véase Arias y López, *op. cit*., p. 433.

[54] Véase el reciente estudio de Gisela von Wobeser, *Dominación colonial. La Consolidación de Vales Reales, 1804-1812*, IIH-UNAM, México, 2003.

[55] Véase Michael Costeloe, *op. cit.,* pp. 110-115.

[56] AGN: Ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 18.

[57] Clara García Ayluardo, "Sociedad, crédito…", *op. cit*., pp. 63-64; Archivo del Museo Nacional de Antropología e Historia (en adelante AMNAH): Papeles sueltos, Fondo Las Vizcaínas, rollo 16.

[58] Enrique de Olavarría y Ferrari, *El Real Colegio de San Ignacio de Loyola, vulgarmente el Colegio las Vizcaínas, en la actualidad el Colegio de la Paz. Reseña histórica*, Imprenta de Francisco Díaz de León, México, 1889, p. 133.

[59] En Clara García Ayluardo, "Sociedad, crédito…", *op. cit.,* p. 64; AGN: Ramo Consolidación, vol. 1, exp. 32, ff. 440-455. "Expediente formado sobre haber impuesto a réditos los capitales de la mesa de Aránzazu después de venido el real

decreto de 26 de noviembre de 1805…", 25 de noviembre de 1805.

[60] AHN: Protocolo 522, Juan Manuel Pozo, 5 de julio de 1787.

[61] AMNAH: Papeles sueltos, Fondo Vizcaínas, rollo 1, "Carta de D. José Domingo Lazo de la Vega al Sr. Lic. D. Juan Martín de Juanmartiñena sobre la testamentaría de José de los Heros", 2 de diciembre de 1806.

[62] *Idem.*

[1] Véase François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencia…*, *op. cit.*

[2] Clara García Ayluardo, "Re-formar la Iglesia novohispana", en Clara García Ayluardo (coord.), *Las reformas borbónicas*, *1750-1808,* vol. I, en Clara García Ayluardo e Ignacio Marván Laborde (coords.), *Historia crítica de las modernizaciones en México,* 7 vols., CIDE/FCE, México, 2010, p. 285.

ÍNDICE

Originadas en la sociedad medieval, las cofradías fueron comunidades voluntarias y autónomas que funcionaron como espacios de poder para unos pocos elegidos, como centros para practicar la fraternidad y la caridad cristianas y como dispensadoras de una serie de beneficios sociales. Gracias a estos servicios y a la dimensión asociativa, rápidamente se propagaron por todo el mundo cristiano. Las cofradías se trasladaron a América, incluso antes de la caída de Tenochtitlan: Hernán Cortés fundó la que se cree que fue la primera organización de este tipo en la Nueva España, llamada Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción. La importancia de estas hermandades fue tal que a finales del siglo XVIII se reportaron casi doscientas en la Ciudad de México; las más acaudaladas y afamadas contaron entre sus filas a virreyes, oidores, regidores y miembros del consulado.

Con la aplicación de las reformas borbónicas, estos cuerpos fueron blanco de las autoridades virreinales al ser concebidos como una grave amenaza para el sistema de gobierno que se pretendía instaurar. Estas páginas estudian a las cofradías en una época en la que se buscó restringir sus privilegios y alterar sus costumbres, con base en la devoción y la fe que ellas mismas dirigían. A través del análisis de orígenes, ceremonias, gobierno y economía se muestra que estas hermandades dotaron a los novohispanos de un sentido de pertenencia y de una vida política, aspectos fundamentales para la construcción de las identidades locales y para la transición hacia la nación mexicana.

Clara García Ayluardo es profesora investigadora de la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas. Se ha especializado en historia política y social de la religión de la Nueva España y en las manifestaciones religiosas en el mundo del Antiguo Régimen. Participó como coordinadora en el libro *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, y publicó en coautoría con Alicia Bazarte *Los costos de la salvación. Las cofradías y la Ciudad de México (siglos XVI al XIX)*.



CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

www.fondodeculturaeconomica.com